Proclo

ELEMENTOS DE TEOLOGÍA

SOBRE LA PROVIDENCIA, EL DESTINO Y EL MAL

Edición y traducción
de José Manuel García Valverde



EDITORIAL TROTTA

Elementos de teología
Sobre la providencia, el destino y el mal

Proclo

Edición y traducción de José Manuel García Valverde



E D I T O R I A L   T R O T T A



Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-673-5
Depósito Legal: M-2098-2017

Impresión
Gráficas Cofas, S.A.

CONTENIDO

PREFACIO

Pocas veces en la historia de la filosofía ha habido pensadores que hayan llegado a los niveles de elevación especulativa que alcanzaron algunos de los comúnmente considerados *neoplatónicos*. No vamos a entrar aquí en la oportunidad o no de ese prefijo *neo-* que habría sido seguramente incomprensible para unos filósofos que se consideraban simplemente platónicos y que trataban de ilustrar el pensamiento del divino maestro o, a lo sumo, extraer de los principios que se encuentran desperdigados en sus diálogos todas las consecuencias que una mente rigurosa puede alcanzar. En todo caso, es un uso universalmente aceptado la aplicación del adjetivo *neoplatónico* y del sustantivo *neoplatonismo* a aquellos filósofos y a aquella filosofía que la historia contempla a partir de la aparición del pensamiento y la obra de Plotino. Con él el platonismo antiguo adquirió un nuevo desarrollo y un rumbo encaminado hacia la comprensión del todo dentro de un modelo explicativo bien fundado y sistemático. El influjo de Plotino fue determinante y marcó claramente el porvenir de todos aquellos que en el mundo griego pagano se consideraron a sí mismos y fueron considerados por los demás como platónicos. Por todo ello Plotino se ha ganado un merecido espacio entre las grandes luminarias de la historia del pensamiento: sus obras —recopiladas por su discípulo Porfirio— han sido frecuentadas incluso por los que no son especialistas en la filosofía antigua[1].

1. A. H. Amstrong, en su estudio sobre la filosofía de Plotino presente en el volumen por él mismo editado *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (CUP, Cambridge, 1967, p. 195), lo eleva a la categoría de pensador universal precisamente por haber dado a la filosofía griega (no solo a la filosofía platónica griega) una nueva dimensión tan solo comparable con la que tiempo atrás le dieron Platón y Aristóteles.

No puede decirse lo mismo, sin embargo, de los autores que son integrados en el llamado neoplatonismo tardío, el cual abarca una franja de tiempo no precisable con exactitud, pero que se extiende desde la última parte del siglo IV hasta los comienzos del siglo VI de nuestra era. De estos autores el más destacado fue, sin lugar a dudas, Proclo, conocido como el Diádoco (el Sucesor) por haber regentado la Academia durante más de cincuenta años. Bajo su nombre ha llegado hasta nosotros un amplio grupo de obras de distinta naturaleza y dificultad (se trata de un verdadero *corpus philosophicum* que está entre los cinco más extensos de la Antigüedad)[2]. Aunque no es considerado por lo general un pensador completamente original, lo cierto es que su pluma ha legado la versión más sistemática de la filosofía neoplatónica, de modo que con acierto se ha comparado su posición dentro de la corriente filosófica que representa con la que Tomás de Aquino ocupó en la filosofía escolástica medieval[3]. El impacto de su obra en la tradición filosófica posterior fue importante: influenció tanto el pensamiento bizantino como la escolástica occidental[4], fue muy leído y editado durante el Renacimiento y dejó una honda impresión en

2. Proclo nació en Constantinopla de padres de origen licio. De su horóscopo conservado en la *Vida de Proclo* escrita por su discípulo Marino, se recaba la fecha de su nacimiento, el 8 de febrero de 412, y la de su muerte, el 17 de abril del 485. Después de un periodo de estudios en Alejandría, el joven Proclo se traslada a Atenas, en donde permaneció ya el resto de su vida (solo por un periodo que no llegó al año se vio obligado a emigrar seguramente por motivos políticos). Escribió un amplio elenco de obras (probablemente más de cincuenta) de las que han llegado hasta nosotros varios escritos teóricos entre los que cabe destacar los *Elementos de teología* y la *Teología platónica* (también tenemos unos *Elementos de física*, aunque de valor inferior). Se han conservado, a su vez, algunos de los comentarios que escribió a diferentes diálogos de Platón (*Alcibíades*, *Crátilo*, *Parménides*, *República* y *Timeo*) y al libro primero de los *Elementos* de Euclides. También se han conservado en una versión latina medieval ejecutada por Guillermo de Moerbeke los conocidos como *Tria opuscula*, que son escritos breves centrados en los temas del destino, la providencia, el libre albedrío y la existencia del mal.

3. Es lo que hace, por ejemplo, Radek Chlup al comienzo mismo de su monumental *Proclus. An Introduction*, CUP, Cambridge, 2012: este trabajo es a día de hoy el más completo de cuantos se han editado sobre la figura del filósofo griego.

4. Curiosamente, una buena parte de la presencia que tiene Proclo en los albores de la Edad Media se debe a dos «falsificaciones» de su obra más emblemática, los *Elementos de teología*. La primera viene de un pensador cristiano que fue, si no discípulo directo, al menos seguidor de Proclo e intentó una síntesis de la doctrina cristiana y de la metafísica de los *Elementos*. Probablemente para hacer que esta síntesis fuese adoptada entre los cristianos, este pensador adoptó el nombre de Dionisio Areopagita, el personaje que cinco siglos antes se había convertido al cristianismo a raíz de la prédica de Pablo en Atenas (*Hechos de los apóstoles*, 17, 34). Esta impostura perduró en el tiempo y la obra transmitida bajo tal autor fue una referencia durante toda la Edad Media, periodo en el cual recibió numerosas ediciones e interminables comentarios. Solo en el siglo XV Lorenzo Valla se atrevió ya a señalar la inautenticidad del Dionisio Areopagita autor de las obras a él atribuidas. La segunda falsificación es la del *Liber de causis*, atribuido a Aristóteles durante buena parte de la Edad Media: se trata, en realidad, de una traducción parcial de los *Elementos* que fue transmitida desde el mundo árabe al ámbito de la latinidad medieval bajo la autoría

el idealismo alemán, especialmente en Hegel, quien en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* dice en un tono entusiástico: «Proclo vivió, por así decirlo, consagrado al culto de la ciencia. Su pensamiento distinguíase por una gran profundidad y era, además, indiscutiblemente más preciso y más claro que el de Plotino; su desarrollo científico es mayor y asimismo encontramos en él, en general, una excelente dicción»[5]. A pesar de este juicio del filósofo alemán, Proclo no ha sido ni de lejos uno de los pensadores antiguos más leídos por los estudiantes ni por los propios historiadores de la filosofía. Las razones de esto pueden estar seguramente en lo intricado de su propio sistema y en el uso, a veces abuso, de una terminología técnica que hace su lectura difícil incluso para los más familiarizados con él (no digamos ya para los principiantes). La mayoría de los escritos que han llegado hasta nosotros fueron escritos para sus propios discípulos, los cuales estaban ya acostumbrados, después de años de estudio, a un andamiaje conceptual y terminológico que se había ido fraguando tras siglos y siglos de filosofía platónica. Pese a ello, en la segunda parte del siglo XX y durante los años que llevamos de siglo XXI se ha generado un inusitado interés por la filosofía de Proclo probablemente por ser considerado aún un territorio relativamente virgen para el estudio y la edición. Sus obras han recibido ediciones críticas y desde distintas lenguas europeas se ha procedido a su traducción en versiones que, con frecuencia, han ido acompañadas por el original griego. El camino fue ya trazado por el historiador irlandés E. R. Dodds, que publicó la edición —hoy ya canónica— de los *Elementos de teología* en 1933 acompañada de traducción inglesa y de un conspicuo comentario[6]. Junto a estos trabajos de edición y traducción hay que destacar, por otro lado, los trabajos introductorios realizados por Giovanni Reale en sus distintas obras sobre la filosofía antigua y en su *Introduzione a Proclo* (1989), y especialmente el muy recomendable libro de Radek Chlup, *Proclus. An Introduction* (2012).

Paupérrima ha sido, por contra, la presencia de Proclo en las imprentas españolas. Hasta hoy el lector de lengua española solo contaba con dos traducciones disponibles. La primera por orden cronológico es la traducción realizada por Francisco de P. Samaranch de los *Elementos de teología* (1965), y la segunda es la que publicaron en 1999 Jesús M. Álvarez, Ángel Gabilondo y José M. García Ruiz bajo el título Proclo, *Lecturas del* Crátilo *de Platón*.

inauténtica del ya mencionado Aristóteles: véase más adelante nuestra Presentación de los *Elementos*.

5. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, trad. W. Roces, vol. III, FCE, México, 1955, p. 56.

6. Proclus, *Elements of Theology. A revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by* E. R. *Dodds*, Clarendon, Oxford, 1933.

Nosotros con este volumen hemos querido dar modestamente un empuje en el ámbito de la lengua española al estudio de este filósofo que unánimemente es considerado como la última gran figura de la filosofía griega antigua. Para ello ofrecemos una nueva traducción de los *Elementos de teología* que se realiza sobre el texto griego fijado por Dodds, aunque tenemos en cuenta algunas incorporaciones que han sido sugeridas por la crítica textual posterior. A este respecto, hay que señalar que el trabajo de Samaranch, encomiable desde el punto de vista de la divulgación, es enormemente dependiente de la versión de Dodds, tanto en el comentario del texto, cosa comprensible habida cuenta de la excelencia del que realizó el historiador irlandés, como en la propia traducción, que más parece realizada del inglés que del griego (en descargo del propio Samaranch debemos decir que él mismo reconoce la deuda que tiene con la edición de Dodds).

Sabedores de que los *Elementos de teología*, un texto en el que se van sucediendo *more geometrico* las proposiciones y su derivación, requieren por parte del lector de disciplina y gran concentración, hemos querido incluir en este mismo volumen una traducción de los *Tria opuscula*, cuyo texto griego se ha perdido (aunque quedan fragmentos importantes en algunas obras del erudito bizantino del siglo XI Isaac Sebastocrator) y solo ha llegado hasta nosotros en la traducción latina facturada por Guillermo de Moerbeke en torno al año 1280. Estos *Tria opuscula* contienen un tratado intitulado *De decem dubitationibus circa providentiam*, otro *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum* y finalmente el que cierra la serie, el más extenso de los tres, cuyo título es *De malorum subsistentia*. Aunque solo disponemos, como hemos dicho ya, de algunos fragmentos griegos que nos dan cuenta del estilo con el que Proclo escribió las obras originarias, puede decirse que estos textos estaban probablemente destinados a un público más extenso que el que habitualmente seguía sus lecciones en el seno de la Academia; por ello su lectura es bastante más accesible para el lector menos habituado a tratar con las sutilezas metafísicas de los *Elementos*; sin embargo, ofrecen una visión de conjunto de la metafísica de Proclo que no difiere un ápice de la doctrina que está presente en sus comentarios y en sus obras teóricas; además, se centran en cuestiones de índole práctica tan importantes, y tan presentes en su época, como la libertad, la autodeterminación individual, la providencia, el destino y la existencia de los males en el mundo. Puede, pues, el lector leer estos minitratados con independencia de los *Elementos*, o puede, si lo desea, afrontar la lectura completa de este volumen considerando que la primera parte, es decir, los *Elementos*, contiene los principios de la filosofía de Proclo y la segunda parte, los *Tria opuscula*, el desarrollo de esos principios en torno a las cuestiones que hemos citado anteriormente. Hemos acompañado a

cada una de las dos partes de una Presentación e incluido al inicio una breve Nota introductoria que no tiene más ambición que la de señalar a grandes rasgos las características de la filosofía de Proclo: para un estudio más detallado remitimos al lector a las obras introductorias que hemos citado anteriormente.

NOTA INTRODUCTORIA

1. No puede extraerse de la lectura de Proclo todo el provecho que ella permite sin conocer la tradición en la que el filósofo griego se sitúa. La consideración de Proclo como último gran exponente de la filosofía platónica de la Antigüedad tardía supone, en realidad, remitir su pensamiento a una larga corriente que en el momento en que él escribía su obra contaba ya con casi ochocientos años de historia. Sin entrar aquí, por razones obvias, en una narración detallada de ese periplo filosófico que representa ante los ojos del historiador, si no el núcleo central de la filosofía griega, al menos una parte importante de él, es bueno tener presente algunos hitos importantes de la tradición platónica.

Brevemente hemos hablado ya al principio de la figura de Plotino, que vivió en el siglo III de nuestra era: con él el platonismo experimentó lo que Jesús Igal, en la Introducción general de su magistral traducción de las *Enéadas*, llamaba una vertebración y una vitalización[1]. Hay, desde luego, unidad entre los que se han dedicado a estudiar la filosofía de Plotino en señalar su originalidad y su eficacia a la hora de alcanzar con los instrumentos conceptuales de Platón una nueva dimensión teórica de su pensamiento propicia para un nuevo tiempo. Por ello, y sin desmerecer las fuentes mediatas e inmediatas de las que bebió[2], su filosofía dio origen a una nueva etapa que ha sido universalmente llamada neoplatonismo.

Sigamos brevemente el hilo del discurso de Igal. Él habla, en efecto, de un efecto vertebrador de la filosofía de Plotino con respecto al idea-

1. Véase Porfirio, *Vida de Plotino*, en Plotino, *Enéadas I-II*, Introducción, traducciones y notas de J. Igal, Gredos, Madrid, 1992, pp. 26-27.

2. Sobre los precedentes del pensamiento de Plotino en el periodo conocido como medioplatonismo, especialmente con la figura de Posidonio de Apamea, en la transición entre los siglos II y I a.C., véase la Introducción de G. Reale en Proclo, *I manuali. I testi magico-teurgici*, Rusconi, Milán, 1985, pp. xiv ss.

rio filosófico que había sido legado por Platón en sus obras[3]. Vertebrador porque Plotino sustituía el dualismo ontológico de Platón por una concepción unificada y escalonada de la realidad que parte de un único principio supremo y va constituyéndose a través de distintos órdenes del ser o *hipóstasis*. Pero también el efecto del pensamiento de Plotino sobre el heredado platonismo fue vivificador, puesto que el Uno-Bien, ese vértice supremo de la metafísica plotiniana, es el punto de inicio y el punto final de todo cuanto existe, no solo de las realidades más altas y más dignas; en este sentido Plotino va más allá del Bien de Platón, que era la meta a la que aspiraba toda alma, o del Motor Inmóvil de Aristóteles, que mueve como Causa final y como objeto de amor; el Uno-Bien es la respuesta al *hacia dónde* y al *de dónde*, es el centro del círculo del que parten todos los radios y en el que convergen todos ellos en un eterno movimiento de ida y vuelta: la realidad, los seres, todo cuanto existe está hecho de vida, actividad y energía. Estos elementos constitutivos, sin embargo, van palideciendo poco a poco en la medida en que el proceso de constitución se va alejando del primer principio, se va perdiendo la unidad primigenia y va ganando terreno la pluralidad y con ella la pasividad. En este sentido, obra en Plotino, como en todo platónico que se precie, una clara distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible, entre el ser corpóreo y el ser incorpóreo, y la consideración de que el ámbito sensible es un producto imperfecto del ámbito inteligible.

Por otro lado, lo incorpóreo no es ni mucho menos una estructura rígida e inmóvil. Como hemos dicho, todo responde a un proceso dinámico que es más activo, o si se quiere, más energético en los niveles superio-

3. En las últimas décadas se ha venido discutiendo sobre el peso que las doctrinas no escritas de Platón han tenido en la historia posterior del platonismo. Han sido varias las perspectivas al respecto: los alemanes Hans Krämer y Konrad Gaiser, las cabezas más visibles de la llamada Escuela de Tubinga, secundados por el italiano Giovanni Reale, han tratado de evidenciar que lo que Platón deliberadamente evitó dejar por escrito en sus diálogos era en realidad un sistema bien fundamentado que explicaba la constitución del universo a partir del Uno-Bien y la Díada Indefinida, junto a una serie de principios de los que derivaría todo lo existente; este sistema de filosofía habría sido legado oralmente por Platón a sus sucesores y habría tenido una influencia decisiva en los derroteros del platonismo posterior (véase, por ejemplo, H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milán, 2001, pp. 120-121). Más equilibrado es el análisis que de las doctrinas no escritas hizo la helenista italiana Margherita Isnardi Parente en un artículo ya clásico («L'Accademia antica. Interpretazioni recenti e problemi di metodo»: *Rivista di Filologia*, 1 [1986], pp. 350-378): su perspectiva se basa en un análisis del problema de si los testimonios de Aristóteles son o no son conciliables con las doctrinas que aparecen especialmente en los últimos diálogos de Platón; para Isnardi esta conciliación no ha dejado nunca de ser problemática, pero los defensores de las «doctrinas no escritas» no han llegado nunca a aportar razones plenamente convincentes para demostrar que entre el Platón de los diálogos de vejez y el Aristóteles, por ejemplo, del libro primero de la *Metafísica* hay que suponer una doctrina de fondo perfectamente definida y sistemática que se habría desarrollado en el seno de la Academia.

res del ser. Esta dinámica responde en el ámbito inteligible a un esquema triádico, en función de la famosa teoría de las tres hipóstasis o niveles de realidad: lo Uno, el *Noûs* y la *Psyché*. Estas tres hipóstasis están vinculadas entre sí en una relación de causa y efecto: la primera produce la segunda y la segunda, a su vez, la tercera; tal proceso tiene como característica destacada el hecho de que la causa no pierde potencia ni se ve disminuida en nada al producir su efecto (este es el famoso principio de la donación sin merma)[4]. Por otro lado, es también triádico el desarrollo interno del proceso, que consiste 1) en el permanecer de toda hipóstasis en sí misma, esto es, en un acto inmanente y coincidente con la propia esencia de la hipóstasis, 2) en la actividad que brota de la hipóstasis y que genera de sí misma el siguiente orden de realidad, y 3) en el volverse de la hipóstasis generada hacia su causa. De este movimiento la clave no es otra que la contemplación metafísica, que —como dice Reale—[5] es la doctrina más original y profunda de Plotino. Esta concepción de la constitución del mundo a partir de esa estructura en tres fases dejará en toda la tradición neoplatónica posterior una honda huella que encontraremos revitalizada, de nuevo, en Proclo.

Por lo demás, en conexión con la citada teoría de la procesión de las hipóstasis está la doctrina según la cual la materia sensible no constituye un principio por sí mismo subsistente (esto es, no es una hipóstasis), sino que procede de la última hipóstasis como una imagen más bien que como una realidad plenamente existente. Por ello Plotino insiste con Platón en la idea de que el mundo sensible procede del suprasensible: la materia es el producto de la actividad de la tercera hipóstasis, el Alma, que contiene una actividad contemplativa debilitada, de tal manera que su efecto ya no tiene el vigor suficiente para volverse plenamente hacia aquello que la ha generado, y por eso no se produce a partir de ella la constitución de un orden de realidad completo.

4. Otros principios que determinan la procesión de las hipóstasis, y que son plenamente respetados por Proclo en su propio esquema ontológico, son los siguientes. *a*) Principio de la doble actividad, es decir, actividad inmanente o esencial y actividad liberada o causal: la procesión es, pues, una transmisión en cadena del flujo vital. *b*) Principio de la productividad de lo perfecto: cada ente produce en cuanto alcanza su perfección; se trata de un hecho necesario que se cumple indefectiblemente desde el principio hasta el final del proceso constitutivo de la realidad. *c*) El principio de la degradación progresiva: cada nuevo término de la cadena es siempre inferior al anterior; esto es, lo generado ha de ser siempre inferior en perfección al principio generador, de ahí que el Bien que dimana de la Causa primera va debilitándose conforme van sucediéndose los órdenes de realidad. *d*) El principio de la génesis bifásica: en el proceso generativo hay que entender dos fases —lógicas, no cronológicas—, una (*próodos*) en la que la actividad generada es aún indeterminada y otra (*epistrophé*) en la que esa actividad es determinada por un volverse hacia su causa: a partir de este momento lo causado deviene, por alcanzar la perfección que le corresponde, causa de nuevos efectos. Véase J. Igal, Introducción, en Plotino, *Enéadas I-II*, cit., pp. 28-32.

5. Véase G. Reale, «Introduzione», en Proclo, *I manuali*, cit., p. xviii.

En definitiva, en este contexto ontológico, en el que todo procede del Principio y, en consecuencia, nada le es completamente ajeno —pues el Principio carece de contrario—, todo aquello que posee en sí un *minimum* del poder que lo ha generado puede volverse hacia su generador, que es lo mismo que volverse hacia el Principio. El hombre posee ese *minimum* y por ello es posible para él ese retorno al Principio, esa reunificación con él incluso en vida a través del éxtasis místico, un éxtasis que, sin embargo, tiene un fundamento racional y ético. Esta concepción tendrá más tarde una reelaboración por parte de los neoplatónicos posteriores, tal y como podemos ver reflejado en Proclo, quien yuxtapondrá al componente racional el componente mágico-teúrgico, como un modo (no tanto contrario al racional, sino más bien complementario) de acceder a la unión mística.

El sistema de Plotino se ha considerado como la metafísica más audaz de la Antigüedad, y ello porque pretendía una solución sistemática y definitiva del gran misterio que había sido abordado por toda la tradición filosófica anterior con resultados desiguales, es decir, el misterio de la generación de la pluralidad existente a partir de la unidad primigenia. Este misterio metafísico requería una reflexión que trascendiera el dualismo de Platón, o más bien, que lo incorporara en un sistema que lo explicara y que lo integrara en una cosmovisión completa. Esta cosmovisión requería ir más allá de los esquemas tradicionales: las hipóstasis subsiguientes a lo Uno no son grados distintos de ese divino Principio, sino que lo contienen como su verdadera substancia: en todo grado de realidad está, en un cierto sentido, el todo; o dicho de otra manera: lo Uno está en todo, aunque se manifiesta de distinta manera, según la capacidad que cada cosa tenga de contemplarlo; pero del mismo modo, también todo lo existente está en lo Uno, como su causa y origen último. Este es el esquema metafísico que hay que tener bien presente cuando se afronta la lectura de Proclo con la pretensión de comprenderlo en su singularidad así como en el contexto de la filosofía en la que se formó intelectualmente.

2. Dodds señala en la Introducción de su edición canónica de los *Elementos de teología* que por razones de índole teórica y práctica la filosofía de Plotino habría languidecido en pocos años después de su muerte de no ser por la contribución decisiva de Jámblico[6]. Es cierto que Jámblico no puede ni mucho menos considerarse un filósofo de la talla de Plotino y de su capacidad especulativa e innovadora, pero en cambio supo imprimir en el neoplatonismo la dirección que lo adaptaba a los nuevos tiempos y le permitía sobrevivir aún un largo periodo. La comprensión

6. Véase Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Clarendon, Oxford, 1933, pp. xix ss.

adecuada de esta nueva dirección es también fundamental para poder comprender el pensamiento de Proclo.

Jámblico se ha considerado, en efecto, el primer *escolástico*, es decir, el primer pensador que ha determinado y estructurado su propia reflexión filosófica en conformidad con la religión: en su caso, con la religión pagana. Su tarea, pues, fue la consecución de la salvación *more platonico*, esto es, mediante la unión con lo Absoluto, pero ya no a través de la contemplación teórica de Plotino, sino a través de un arte mágico-teúrgico que tiene en su base los *Oráculos caldeos* como texto sagrado. Este cambio significativo de perspectiva en la tradición neoplatónica ya fue observado y apreciado por los antiguos, y la figura de Jámblico fue alabada y exaltada hasta hacerse con el apelativo de «divino», como antes lo hicieron el propio Platón y Plotino. Él supo dar respuesta a los problemas relacionados con los cultos paganos de su tiempo y supo otorgarles un sustento conceptual que trascendía con mucho las tradiciones populares en que se habían conformado. Este nuevo espíritu religioso resultó enormemente fecundo y determinó profundamente la filosofía y la propia personalidad de Proclo[7]. Porque, en efecto, no se trataba solo de salvar la religión pagana lanzando críticas al cristianismo que se expandía ya de manera desbordante y se estaba impregnando en la sociedad. Había que reforzarlo y afirmarlo positivamente: para ello resultó enormemente útil aquel sincretismo religioso greco-oriental que se había venido forjando a la sombra del Imperio. Fue esta amalgama religiosa la que los neoplatónicos adoptaron y a la que dieron una estructura conceptual que logró refundar y, al menos durante un tiempo, preservar el languideciente politeísmo griego. La ontología que emanaba de las obras de Platón y que luego fue reelaborada por el genial pensamiento de Plotino fue la vasija contenedora perfecta en cuyo interior cristalizó una nueva fundamentación teórica de la religión pagana antigua. Pero al mismo tiempo que la multiplicación de las hipóstasis metafísicas servía de sustento teórico a la proliferación de dioses y divinidades de distinto rango, el ansia de salvación, esto es, el constituyente soteriológico que toda religión posee, requería un plus, algo que fuera más allá del círculo más o menos amplio de hombres que dedicaran su tiempo a la reflexión filosófica. El *lógos* era, pues, insuficiente para garantizar el logro del fin último; había que acudir al auxilio de fuerzas metarracionales que Jámblico creyó encontrar en las prácticas mágico-teúrgicas a través de las cuales el sujeto anhelante po-

7. La biografía de Proclo escrita por su discípulo Marino de Neápolis (*Vida de Proclo o Sobre la felicidad*: véase la traducción de C. Faraggiana en el ya citado Proclo, *I manuali*, pp. 285 ss.) fue concebida como una auténtica hagiografía tendente a demostrar que Proclo había logrado en vida ascender por la escala de las virtudes, desde las ético-políticas, hasta las teúrgicas, aquellas que en su cumplimiento permitían al sujeto actuar en compañía de los dioses.

día vincularse al objeto de su anhelo, la unión con Dios. Para él, la teúrgia, como forma de culto, es una actividad que está por encima de la razón humana: atrae hacia el sujeto suplicante la potencia de Dios, pero no porque sea capaz de influir en su voluntad (esto iría en contra de la perfecta impasibilidad que se le concede a la divinidad), sino porque libera al hombre de los vínculos que lo atan a este mundo y lo conduce a la presencia de los dioses.

3. Y, finalmente, el último hito que hay que tener en cuenta para terminar de encuadrar la figura del Proclo es el renacimiento que el platonismo experimentó en su primigenia cuna, la ciudad de Atenas, después de más de cuatro siglos de silencio (el neoplatonismo como tal se había desarrollado antes en Alejandría y en la propia capital del Imperio, Roma, en donde florecieron el pensamiento y la obra de Plotino). Parece ser que a finales del siglo IV se reconstituyó en Atenas una nueva Academia con una organización que se fue consolidando a lo largo del siglo V, y tuvo su final en el 529, año en el que el emperador Justiniano prohibió a los paganos la docencia pública. Mientras tanto, el neoplatonismo produjo sus últimos frutos, si bien ya de una manera harto restringida y aislada, hasta el momento en que fue completamente ahogado por el cristianismo, que había generado ya un cuerpo conceptual bien sustentado y se había difundido amplísimamente por Oriente y Occidente. Así pues, la filosofía antigua pagana emitió sus últimos fulgores en la misma ciudad en la que se desarrollaron sus manifestaciones más intemporales.

Las razones que se han esgrimido para explicar este resurgimiento del platonismo en la antigua metrópolis tienen que ver con el hecho de que, mientras que en Constantinopla y Alejandría la presencia del cristianismo era cada vez más hegemónica, y en el ámbito de la latinidad no era ya posible encontrar un espacio adecuado para la filosofía antigua, en Grecia y particularmente en Atenas no se había disuelto todavía el espíritu de culto y respeto hacia los grandes logros de la Antigüedad: como ha señalado Vacherot[8], en este ámbito geográfico cristianos y paganos estaban unidos por un común sentimiento de admiración por el arte y la ciencia griega. Incluso las vicisitudes políticas vinculadas a la reacción pagana promovida por el emperador Juliano y las sucesivas represalias cristianas tras su muerte tuvieron en la patria de Platón unos efectos menos calamitosos que, por ejemplo, en Alejandría.

De esta manera, los filósofos de la Escuela de Atenas, en la que se formó Proclo y de la que fue escolarca durante décadas, llevaron sobre sus espaldas el legado de la filosofía antigua, un legado que ya no podía pros-

8. Véase E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, vol. X, París, 1846 (Hakkert, Ámsterdam, ²1965), p. 193.

perar en su formato pagano y mucho menos reproducirse en una Europa que se dirigía ya con paso firme hacia una nueva era.

Se considera que el iniciador de esta Escuela neoplatónica de Atenas fue Plutarco, hijo de Nestorio[9]. De él no conocemos prácticamente nada, aunque se cree que en su filosofía estaban presentes ya los elementos más importantes que marcarán el pensamiento de Proclo. Se formó intelectualmente en los textos de Platón y Aristóteles, cuya obra consideró como una auténtica propedéutica de la filosofía platónica[10]. Por otro lado, practicaba las artes teúrgicas con celo y parece ser que las consideró la culminación necesaria del ejercicio de la reflexión filosófica: según cuenta Marino en su *Vida de Proclo*, Plutarco recibió de su padre los secretos de tales artes y se los transmitió a su propia hija, la cual se los reveló, a su vez, a Proclo[11].

Del sucesor de Plutarco, Siriano, el maestro de Proclo, ha llegado hasta nosotros un *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles y algunos testimonios. Concretamente en la primera obra se consolida la visión que tenía Plutarco de la metafísica del fundador del Liceo como situada en un plano inferior con respecto a la filosofía de Platón, a la que podía servir como simple iniciación. Por encima de la filosofía aristotélica se sitúan, además de los diálogos de Platón, los poemas homéricos (interpretados en clave alegórica), los himnos órficos y, por supuesto, los *Oráculos caldeos*, que eran los verdaderos textos sagrados del último paganismo.

4. Esta línea de pensamiento alcanzó su culmen en la filosofía de Proclo. Tras él la Escuela fue liderada por su discípulo Marino, al parecer un hebreo que se pasó al paganismo: su pensamiento, no obstante su amor al trabajo y su adhesión al ideario del maestro, careció de profundidad. La misma línea de inexorable decadencia puede observarse en los sucesores que vendrían después con la única excepción de Damascio, que estudió primero en Alejandría y luego dirigió desde Atenas una Escuela que ya no se movió un ápice de la filosofía que había cristalizado en los escritos de Proclo. Finalmente, el último nombre de cierta relevancia en la Escuela de Atenas fue el de Simplicio, quien concentró sus intereses en el comentario de las obras de Aristóteles.

Queda, pues, definida así la figura de Proclo como la del pensador que llevó a su máxima expresión el neoplatonismo, no en el sentido de la profundidad metafísica que Plotino había llevado, en efecto, a cotas inalcanzables para todos, sino en la dirección que le había dado Jámblico,

9. No debe confundirse este Plutarco con Plutarco de Queronea, el fecundo biógrafo e historiador que escribió, por ejemplo, las *Vidas paralelas*, y que vivió a caballo entre los siglos I y II de nuestra era.

10. Véase Marino, *Vida de Proclo*, 13.

11. *Ibid.*, p. 28.

cuya filosofía fue con Proclo elevada a la categoría de sistema filosófico y expresión mayúscula de la capacidad especulativa occidental. No hay, sin embargo, en esa elevación especulativa una novedad destacable. Los que han estudiado la filosofía de Proclo, así como la propia biografía hagiográfica que sobre él escribió su discípulo Marino, señalan que su filosofía recoge y ordena los elementos que ya estaban presentes en la filosofía platónica y neoplatónica en general, y en particular en las doctrinas de sus predecesores en la Escuela de Atenas. Esa ordenación ha quedado fijada en una obra amplia que, en una buena parte, ha llegado hasta nuestros días: el legado literario de Proclo está, como hemos dicho ya, entre los más extensos de toda la Antigüedad.

Ese legado, difícil de leer y ciertamente farragoso en algunos momentos, ha servido para que muchos hayan visto en él una figura de segundo orden, carente del carisma y el magnetismo de las grandes luminarias de la filosofía antigua dentro y fuera de la tradición platónica. Se ha acentuado —hasta el extremo de desfigurar la verdadera repercusión de su filosofía— que su pensamiento apenas fue más allá de la afirmación de una caterva de entidades divinas mediadoras[12]. Y, sin embargo, el mérito de Proclo, más que en la aplicación de los principios del neoplatonismo en la descripción a veces minuciosa hasta la extenuación del desarrollo procesional de la realidad, está en el análisis riguroso y sistemático de esos principios: en esto la prosa de Proclo ha merecido siempre la atención y la consideración de los que se han acercado de un modo más o menos crítico a la metafísica neoplatónica.

Ciertamente, Proclo no fue original al establecer la ley natural que rige el universo mediante el ritmo triádico del que ya hemos tenido oportunidad de hablar anteriormente (*moné-próodos-epistrophé*). Pero sí es destacable el refinamiento que esta concepción alcanza en sus obras, la cual es aplicada con enorme coherencia en la explicación del todo y de sus partes. Otro tanto pasa con la llamada «ley del ternario» que marca la constitución interna de todo ente, a excepción de lo Uno, que en Proclo como en Plotino está más allá de toda determinación existencial o esencial; esa ley hace que todo ser sea el resultado de la mezcla de dos componentes universales: lo Limitado (*péras*) y lo Ilimitado (*ápeiron*). Por más que la finitud y la infinitud, la determinación y la indeterminación estén presentes en la dialéctica procesual de Plotino, Proclo fija las características primordiales de la formación de los órdenes del ser y de los pro-

12. Un buen ejemplo de esta visión muy empobrecida de los méritos filosóficos de Proclo puede encontrarse en el volumen primero de la *Historia de la filosofía* (BAC, Madrid, 1982), ejecutada por Guillermo Fraile, quien en la página 758 se despacha diciendo: «En Proclo el barroquismo neoplatónico llega a un desbordamiento solo comparable con las aberraciones de los gnósticos. Abusa de los alambicamientos más sutiles y fatigosos de la dialéctica, multiplicando las divisiones y subdivisiones hasta el infinito».

pios entes en la interacción entre lo Limitado, lo Ilimitado y la mezcla de ambos, determinando el valor intrínseco de cada uno en función de cuál sea el elemento prevalente en su constitución: más valor cuanto más peso tiene lo Limitado y menos peso en cuanto prevalece lo Ilimitado, hasta llegar a la materia, que es la expresión última de la procesión y donde lo Ilimitado termina imponiéndose definitivamente.

Otra característica ampliamente subrayada como singular de la metafísica de Proclo (aunque es más que probable que su presencia ya fuera significativa en sus predecesores y especialmente en su maestro Siriano) es el establecimiento de entidades mediadoras en el desarrollo interno, así como en la sucesión de los diferentes órdenes de realidad. Esta característica de la metafísica de Proclo no debe entenderse solo como fruto de la voluntad de encajar el panteón antiguo en un esquema ontológico: él tenía razones filosóficas que marcan claramente una divergencia entre su pensamiento y el pensamiento de Plotino. Este consideraba, en efecto, que «no son necesarios muchos intermediarios»[13]; por ello, entre las tres hipóstasis, Uno, Mente y Alma, no hay ninguna mediación: la sucesión es inmediata. Proclo, por el contrario, sostenía: «la procesión de los seres, incluso en mayor medida que la propia posición espacial de los cuerpos, no deja lugar al vacío, sino que han de existir elementos de conjunción entre los extremos que permitan su recíproca conexión»[14]. Así pues, la modificación más significativa del esquema de Proclo con respecto al de Plotino está precisamente en la introducción de las Hénadas, que cumplen el papel de mediadoras entre lo Uno y la esfera del mundo inteligible. Son concebidas como multiplicación de la unidad primigenia, pero aún por encima del Ser y del Intelecto, como pasaje obligatorio en esa transición necesaria de lo Uno a lo múltiple. Por debajo de ellas ya se sitúan las hipóstasis propiamente dichas (en realidad lo Uno en sí no es una hipóstasis, por estar situado por encima del Ser, es decir, como hemos señalado ya, por encima de toda determinación; y las Hénadas tampoco son hipóstasis, pues también ellas están por encima del Ser).

En Proclo las hipóstasis son, obviamente, también tres: Ser, Vida y Mente (recuérdese que Plotino hablaba de Uno, Mente y Alma). A su vez, en el seno de cada una de estas tres hipóstasis hay una primera entidad o *mónada* que representa el punto de transición entre los órdenes: posee de una manera paradigmática las características propias del orden en cuestión, y es participada por las demás realidades que se encuentran dentro del mismo orden hipostático.

Por debajo de las citadas hipóstasis espirituales se encuentra el ámbito de las almas, dependientes de una primera Alma que es participada

13. Plotino, *Enéada* V.1, 3.
14. Proclo, *Carta a Teodoro*, § 20.

por las otras, las cuales se integran, a su vez, en tres grupos: almas divinas, almas intelectuales y almas que transitan en dirección ascendente o descendente de la no-inteligencia a la inteligencia. La función del orden de las almas es en el esquema de Proclo servir de transición entre el mundo inteligible y el mundo sensible, un papel que ya estaba claramente expresado en Platón. Así pues, la ontología de Proclo puede verse reflejada en este esquema:

	Uno
	Hénadas
Ámbito inteligible	1. Ser 2. Vida 3. Mente
Alma	1. Almas divinas 2. Almas eternamente intelectivas 3. Almas temporalmente intelectivas
Ámbito de lo sensible	

Con respecto al ámbito sensible, y concretamente con respecto a su substrato último, esto es, la materia, hay que señalar un cambio de perspectiva importante en Proclo frente a Plotino. Aristóteles consideraba que la materia en cuanto tal no es contraria al bien, lo es más bien la privación, que no es lo mismo que la materia: esta, por el contrario, apetece el bien, es decir, apetece ser determinada por la forma. Esta perspectiva cambia radicalmente en la metafísica de Plotino: para este, la materia, siendo privación total (*Enéada* I.8, 3), está desposeída por completo de todo bien; su estado *natural*, por decirlo así, es la carencia de determinación, la ausencia de forma, y por ello Plotino no tiene inconveniente en decir que la materia es «completamente mala» (*Enéada* II.4, 16), «el mal real» (I.8, 3), «el mal en sí» (*ibid.*)[15]. Pero lo es en un sentido negativo: el mal no es una categoría ni una cualidad realmente existente, sino la ausencia de todo bien. Esta perspectiva cambia sustancialmente en Proclo, quien manifiesta una posición más optimista con respecto a la naturaleza del mundo en el que vivimos. Para él, recuperando de alguna manera la concepción de Aristóteles, cuyas obras le eran tan conocidas como las de Platón precisamente por la formación que recibió de manos de Siriano, la materia es en cierto sentido también ella buena: forma parte del proceso de constitución que parte de lo Uno, y aunque se encuentre en último lugar y prevalezca en ella el componente ilimitado e indefinido, aún conserva cierta huella de lo Uno originario[16].

15. Extraemos estas citas de J. Igal, Introducción, cit., p. 70.
16. Véase Proclo, *In Tim.*, I, 384.

BIBLIOGRAFÍA

1. EDICIONES Y TRADUCCIONES DE LAS OBRAS DE PROCLO PRESENTES EN ESTE VOLUMEN

Elementos de teología

Boese, H. (1987), Porclus, *Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*, Leuven University Press, Lovaina.
Dodds, E. R. (2004), Proclus, *The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford.
Reale G. y Faraggiana Ch. (1985), Proclo, *Elementi di teologia*, en *I manuali. I testi magico-teurgici*. Marino, *Vita di Proclo*, Rusconi, Milán.
Samaranch, F. de P. (1965), Proclo, *Elementos de teología*, Aguilar, Madrid.
Trouillard, J. (1965), Proclos, *Éléments de Théologie*, Aubier, París.

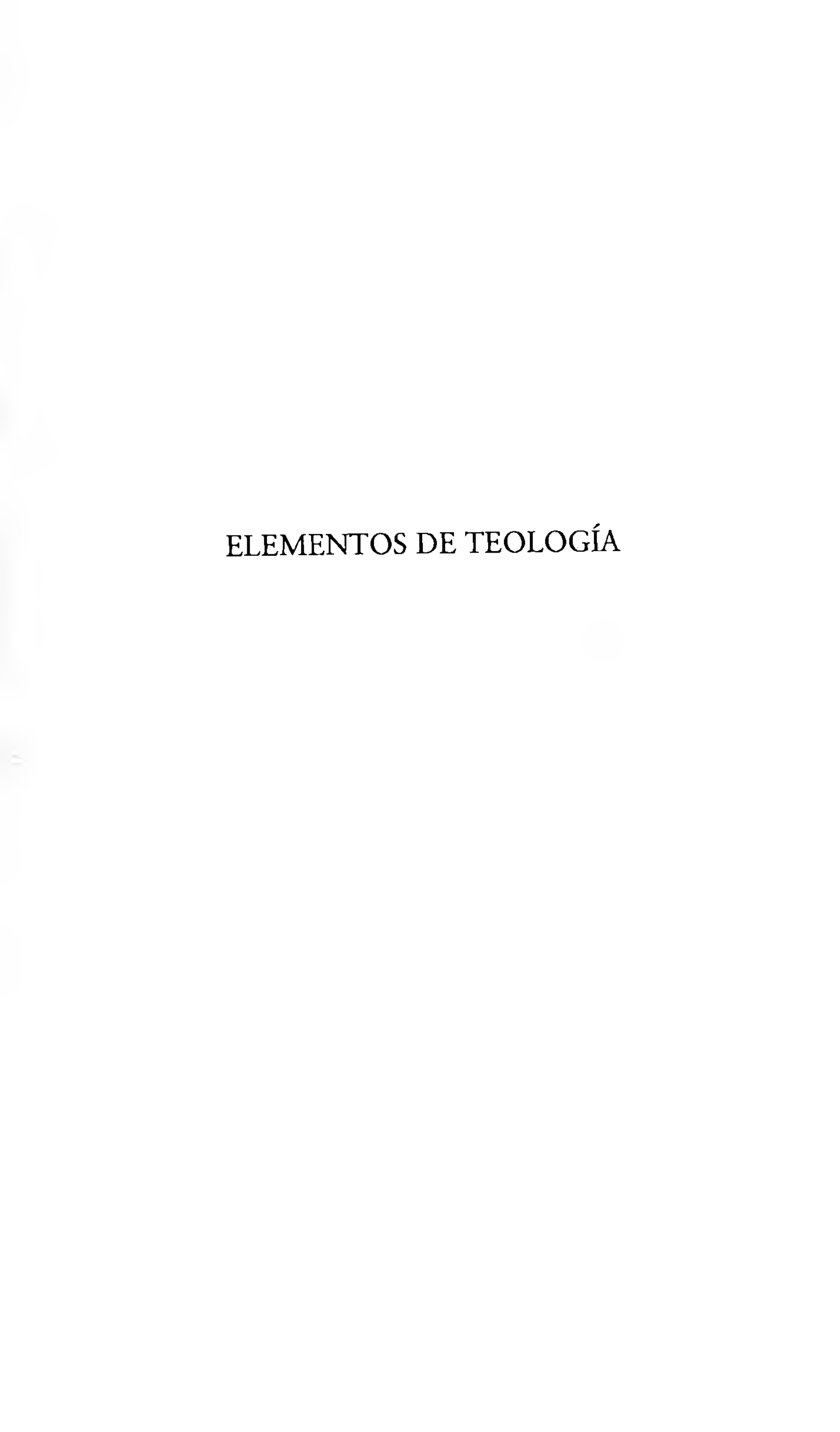
Tres opúsculos

Boese, H. (1960), *Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, De Gruyter, Berlín.
Isaac, D. (1977), Proclus, *Trois études sur la providence*, I. *Dix problèmes concernant la providence*, Les Belles Lettres, París.
— (1979), Proclus, *Trois études sur la providence*, II. *Providence, fatalité, liberté*, Les Belles Lettres, París.
— (1982), Proclus, *Trois études sur la providence*, III. *De l'existence du mal*, Les Belles Lettres, París.
Opsomer, J. y Steel, C. (2003), Proclus, *On the Existence of Evils*, Duckworth, Londres.
— (2012), Proclus, *Ten Doubts Concerning Providence*, Duckworth, Londres.
Paparella, F. D. (2014), Proclo, *Tria opuscula: provvidenza, libertà, male*, Bompiani, Milán.

Steel, C. (2007), Proclus, *On Providence*, Duckworth, Londres.
Strobel, B. (2014), Proklos, *Tria opuscula. Textkritisch kommentierte Retroversion der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke*, De Gruyter, Berlín.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Beierwaltes, W. (1990), *Proclo: i fundamenti della sua metafisica*, trad. N. Scotti, Vita e Pensiero, Milán.
Chlup, R. (2012), *Proclus: An Introduction*, CUP, Cambridge/Nueva York.
Reale, G. (1989), *Introduzione a Proclo*, Laterza, Roma/Bari.
Siorvanes, L. (1996), *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, Yale University Press, New Haven.
Steel, C. (2006), «Neoplatonism» y «Proclus», en D. M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, col. 546-557; vol. 8, col. 40-44, Macmillan, Detroit.
— (2011), «Proclus», en L. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 2, CUP, Cambridge, pp. 630-653.
Zeller, E. y Mondolfo, R. (1961), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III: *La filosofia post-aristotelica*, vol. VI: *Giamblico e la Scuola di Atene*, La Nuova Italia, Florencia, pp. 118-196.



ELEMENTOS DE TEOLOGÍA

PRESENTACIÓN

Los *Elementos de teología* son, sin duda, una obra singular en la historia de la filosofía. Para redactarla Proclo utilizó el mismo método que ya había utilizado en los *Elementos de física*, probablemente una obra de juventud, es decir, una exposición sistemáticamente ordenada en torno a una serie de Proposiciones que van seguidas de su demostración a la manera de los *Elementos* de Euclides, obra que le era familiar y a la que dedicó un comentario que en una versión incompleta ha llegado hasta nosotros. Este afán por ordenar y secuenciar todos los contenidos con el fin de hacer una exposición omniabarcante de la metafísica parece haber tenido un modelo de referencia en las *Sententiae ad intelligibilia ducentes* de Porfirio, si bien la profundidad, la extensión y el orden de los *Elementos* son ciertamente inéditos, y solo admiten comparación con la *Ética* que Spinoza redactó muchos siglos después.

Ha sido subrayado por insignes historiadores como Bréhier[1] o Dodds[2] que los *Elementos* son una obra de escuela, que tenían tras de sí una larga tradición académica y que su público estaba compuesto básicamente por los estudiantes que se iniciaban en la difícil tarea de dominar una metafísica que había venido forjándose a lo largo de siglos de reflexión. El deseo de Proclo sería, entonces, aportar un instrumento que clarificara los conceptos básicos y los principios sobre los que se cimenta un edificio que con el tiempo ganó gran altura especulativa y, por qué no decirlo, excesiva carga ornamental.

Este deseo se manifiesta ya en el propio título con el que se nos ha transmitido la obra, *Stoicheíôsis theologiké* (*Elementatio theologica*, en la versión latina); como J. Trouillard señala en la Introducción a su ver-

1. É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Vrin, París, 1999, p. 10.
2. Proclus, *The elements of theology*, Clarendon, Oxford, 2004, pp. ix-x.

sión francesa del texto[3], el término *stoicheíōsis* (derivado de *stoicheîon* = elemento, letra) remite, por un lado, a los *fundamentos* y, por el otro, a los *componentes* de un sistema ordenado: ambos significados están presentes en la obra de Proclo y pueden muy bien identificarse a lo largo del desarrollo de las Proposiciones, las cuales ofrecen una *metaphysica generalis*, en la que se exponen y analizan los principios esenciales del ser, y una *metaphysica specialis* u ontología, en la que encontramos una descripción de las distintas esferas del ser.

Merece la pena detenerse brevemente en la segunda parte del título. Se ha subrayado con acierto[4] el hecho de que entender la *teología* del título de la obra con el sentido restrictivo de teología que tenemos ya fijado en Occidente a partir, sobre todo, de la filosofía escolástica, sería un grave error hermenéutico. La teología para los griegos, y por supuesto también para Proclo, va más allá de ser un saber dirigido al estudio de lo divino, precisamente porque *lo divino* para los griegos no es un objeto, ni un conjunto de objetos, sino un cierto carácter constitutivo de la realidad, al menos de la realidad más alta. Si nos centramos en Proclo, resulta curioso que el significado preciso de *lo divino* (*tò theîon*) no es definido en ningún momento en los *Elementos*, y eso a pesar de la omnipresencia que tiene en ellos. Es destacable, por otro lado, que la palabra *theología* solo aparece en el título y que Dios, que sí es un objeto de estudio en la obra, no aparece hasta la Proposición 113.

El término *theología* como tal fue usado por primera vez por Platón, quien se refirió con él a la novedad del discurso filosófico con respecto al poético y para expresar la idea espiritual de Dios y diferenciarla de la visión mítica de los dioses[5]. Pero fue Aristóteles quien le dio el sentido definitivo que vemos reflejado en la filosofía posterior: él fue el primero en usar el término *teología* para referirse expresamente a la filosofía primera. He aquí el texto más importante de la *Metafísica* al respecto:

> Por otra parte, si existe alguna realidad eterna, inmóvil y capaz de existir separada, es evidente que el conocerla corresponderá a una ciencia teórica: no, desde luego, a la física (pues la física se ocupa de ciertas realidades móviles), ni tampoco a las matemáticas, sino a otra que es anterior a ambas. En efecto, la física trata de realidades que no son capaces de existir separadas y tampoco son inmóviles; las matemáticas, en algunas de sus ramas, de realidades que son inmóviles pero no capaces posiblemente de existencia separada, sino inherentes en la materia; la primera, por su parte, de realidades que son

3. J. Trouillard, Proclos, *Éléments de Théologie*, Aubier, París, 1965, p. 46.
4. Proclo, *I manuali. I testi magico-teurgici*. Marino, *Vita di Proclo*, Rusconi, Milán, 1985.
5. Véase a este respecto la obra de W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1952, p. 10: aquí se cita la *República* de Platón.

capaces de existencia separada e inmóviles. Por lo demás, todas las causas son necesariamente eternas, pero muy especialmente lo son estas, ya que estas son causas para las cosas divinas que percibimos. Conque tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología (no deja de ser obvio, desde luego, que lo divino se da en esta naturaleza, si es que se da en alguna parte) y la más digna de estima ha de versar sobre el género más digno de estima[6].

Proclo es claro deudor de esta concepción: el objeto de estudio sobre el que giran sus *Elementos de teología* son precisamente esas realidades *separadas e inmóviles* a las que se refiere aquí Aristóteles, de modo que al igual que para este *teología* es sinónimo de filosofía primera, para Proclo los *Elementos de teología* son sencillamente *Elementos de filosofía primera*.

El manual está dividido en dos grandes partes. La primera contiene lo que entre los especialistas (Trouillard y Reale, entre otros) se ha llamado una *henología* (de *hén* = uno), esto es, la demostración, por un lado, de que lo Uno es el principio absoluto de toda la realidad y, por otro lado, de los principios que gobiernan la constitución y la estructura de la realidad. Esta primera parte comprende las Proposiciones 1-112, y en ella podemos encontrar las antítesis sobre las que se edifica el discurso metafísico neoplatónico: unidad-pluralidad, causa-efecto, trascendencia-inmanencia, continuidad-discontinuidad, permanencia-procesión-reversión, ser primario-ser derivado, participante-participado, límite-infinito, etcétera.

La segunda parte comprende las Proposiciones 113-211. Aquí Proclo aborda su particular *metaphysica specialis*, esto es, su ontología o, como también se ha dicho, su *henofanía*: se estudian los diferentes órdenes de realidad que engloban todos los seres que aparecen a lo largo de la procesión derivada de lo Uno, esto es, las Hénadas, las realidades intelectuales y las almas; al mismo tiempo, se estudian las relaciones que hay entre estos distintos órdenes y de estos órdenes con los grados inferiores de la realidad.

Podemos fijar aún con más detalle la estructura de las Proposiciones de la siguiente manera: las Proposiciones 1-13 se refieren a la unidad, la multiplicidad y lo Uno = Bien = Causa primera; las Proposiciones 14-112 analizan todas las relaciones que se pueden establecer entre lo generante y lo generado; las Proposiciones 113-165 tratan sobre las Hénadas, esto es, lo Uno participado, y el Ser; y las Proposiciones 166-183 tratan sobre el Intelecto. Finalmente las Proposiciones 184-211 abordan el tema del Alma[7].

6. Aristóteles, *Metafísica*, trad. T. Calvo, VI.1, 1026b10 ss.

7. Hay que decir que hemos introducido en nuestra traducción de los *Elementos de teología* una serie de capítulos (entre corchetes) para facilitar la lectura: estos capítulos responden esencialmente al orden que hemos señalado aquí, pero incluyen para mayor claridad algunas subdivisiones más.

El esquema está perfectamente concebido y ejecutado por su autor. Proclo parte de la afirmación de que hay un vínculo substancial que une todo el universo existente, es decir, la participación en lo Uno absoluto. Desde aquí se van desarrollando las Proposiciones, muchas de las cuales reproducen doctrinas ya enunciadas por Plotino, pero de una manera mucho más clara y más ordenada que en las *Enéadas*: en Proclo el silogismo aristotélico se pone al servicio del más completo sistema metafísico de la Antigüedad.

La naturaleza de este discurso, en el que se mezcla con tanta destreza complejidad y claridad, suscita la cuestión de si estamos o no ante una obra de juventud de nuestro filósofo. Es, a este respecto, muy poco lo que se sabe del propio orden cronológico de los escritos de Proclo, que no introduce datos biográficos en sus obras. Marino en su *Vida de Proclo* apenas hace referencia al orden en que se escribieron los numerosos títulos atribuidos a su maestro (frente a lo que hizo Porfirio con respecto a Plotino). Ya Freudenthal en el siglo XIX había trazado en base a las escasas referencias existentes entre los distintos escritos de Proclo, especialmente en los comentarios, una clasificación cronológica relativa de estos[8]. En esta clasificación los *Elementos de teología* aparecen como la obra más temprana de entre las que han llegado a nosotros (con la excepción probable de los *Elementos de física*). Sin embargo, como Dodds hace notar, la datación relativa de Freudenthal posee un inconveniente grave: no tiene en cuenta un hecho claramente constatable en los comentarios, es decir, que Proclo los fue ampliando a lo largo del tiempo, de modo que la forma en que han llegado hasta nosotros no puede decirse que haya sido el resultado de una elaboración temporalmente bien definida. Si eso es así en los comentarios, otro tanto podría decirse de los propios *Elementos de teología*: que de ellos hubiera una redacción primitiva temprana no excluye ni mucho menos que Proclo fuese reelaborándolos conforme fueron pasando los años y su propia reflexión, amén de su práctica docente, a la que los *Elementos* parecen tan vinculados, fue madurando.

Mucho se puede decir de las repercusiones posteriores de los *Elementos de teología*. Su presencia en la Edad Media fue muy destacada en el mundo árabe. Se ha conservado, en efecto, una traducción árabe realizada seguramente en Bagdad en el siglo IX; sin embargo, esta traducción es incompleta y además es curiosamente presentada como una obra de Alejandro de Afrodisias e incluida dentro de la tradición aristotélica. Por otro lado, en los siglos XII-XIII el libro fue traducido al georgiano y al armenio. Y en Occidente los *Elementos* se convirtieron en el manual de

8. La referencia la hemos encontrado en la Introducción de la edición de Dodds, p. XV.

filosofía neoplatónica por antonomasia en gran medida por la difusión que tuvo la traducción que realizó Guillermo de Moerbeke en 1268, y también gracias al *Liber de causis*, del que diremos algo a continuación, así como de la figuras del Pseudo-Dionisio, de san Alberto, de Tomás de Aquino, o de Eckhart, entre otros: hay que tener en cuenta que las *Enéadas* de Plotino entraron en circulación mucho después. Ya en los albores del Renacimiento muchos son los personajes que tuvieron un ejemplar de los *Elementos* entre sus manos, entre ellos cabe destacar al cardenal Besarión, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. Francesco Patrizi en el siglo XVI realizó una nueva traducción de los *Elementos* de factura extraordinaria, como correspondía por lo demás a un humanista de su talla.

Mención especial merece la relación entre el escrito de Proclo y el *Liber de causis*. Proclo fue ciertamente una fuente de gran importancia en el pensamiento islámico de ascendencia neoplatónica. Uno de los exponentes más destacados de esta influencia fue el *Liber de causis*, una reelaboración de los *Elementos* cuyo autor es desconocido. Sin entrar en detalles con respecto a la tradición manuscrita, hoy sabemos que la redacción árabe de esta obra procede de una traducción realizada sobre un texto griego o en lengua siriaca, por lo que ya en el mundo bizantino probablemente se construyó un escrito que tenía como referencia los *Elementos* de Proclo y que pasó por ser de Aristóteles. Ya en Occidente santo Tomás señaló la dependencia que tenía el *Liber de causis* de los *Elementos*, por lo que rechazó la autoría de Aristóteles[9].

Finalmente, con respecto a la traducción que presentamos aquí debemos decir que se ha realizado sobre el texto griego de la edición crítica de Dodds que ya hemos mencionado anteriormente. No obstante, habida cuenta de que el trabajo del filólogo e historiador irlandés ha acumulado ya solera, y que desde entonces hasta nuestros días han ido sucediéndose nuevas traducciones, hemos trabajado con un ojo puesto en la lectura que han hecho estos nuevos traductores. Especialmente relevante ha sido para nosotros el trabajo de Jean Trouillard en su versión francesa[10] y el de Chiara Faraggiana en su versión italiana contenida en un volumen recopilatorio introducido por Giovanni Reale[11]. En las notas a pie de página indicamos las fuentes de la obra así como las múltiples referencias internas entre las distintas Proposiciones. Asimismo, hacemos algunas indicaciones sobre el vocabulario y señalamos aquellos pasajes en los que hacemos una lectura distinta de la que hizo Dodds.

9. Una exposición más detallada del *status quaestionis* acerca de la procedencia del *Liber de causis* puede encontrarse en la Presentación que Chiara Faraggiana hace de los *Elementos* en la traducción que ella misma aporta al ya mencionado Proclo, *I manuali*, pp. 78-81.

10. Proclos, *Éléments de Théologie*, cit.

11. Proclo, *I manuali*, cit.

ELEMENTOS DE TEOLOGÍA

[I. UNIDAD, MULTIPLICIDAD Y SUPREMACÍA ABSOLUTA DE LO UNO (1-6)]

1. Toda multiplicidad participa de alguna manera de la unidad.

En efecto, si no participara de ella de ninguna manera, ni la totalidad [de la multiplicidad] sería una unidad, ni lo sería tampoco cada uno de los múltiples elementos de los que la multiplicidad está constituida, sino que cada uno de ellos sería una multiplicidad, y así hasta el infinito, y a su vez cada una de esa infinidad de partes sería una multiplicidad infinita. Porque si la multiplicidad no participa de algún modo de ninguna unidad, ni considerada en su totalidad, ni por lo que se refiere a las partes singulares que están en ella, será infinita en términos absolutos e igualmente con respecto a cada una de sus partes.

Además, cada una de las muchas partes [de una multiplicidad], sea cual sea la que se tome en consideración, o será una unidad o será una no-unidad; y si es una no-unidad, entonces será o muchas cosas o nada. Ahora bien, si cada una de ellas no es nada, tampoco lo será aquello que de ellas está compuesto; en cambio, si es muchas cosas, cada una de esas partes estará constituida infinitamente de infinitos elementos.

Estas hipótesis son, sin embargo, imposibles. Ni hay algo de lo que existe que esté infinitamente constituido de infinitos elementos (porque nada es mayor que el infinito, pero la totalidad de las partes es mayor que cada una de ellas), ni es posible que algo esté compuesto de la nada. En consecuencia, toda multiplicidad participa de alguna manera de la unidad[1].

1. Como señala Dodds en su comentario a esta primera Proposición, la necesidad de que toda multiplicidad participe de algún tipo de unidad ya fue establecida por Platón en *Parménides* 157c en unos términos muy similares a los que aparecen aquí; posteriormente

2. Todo aquello que participa de la unidad es tanto una unidad como una no-unidad.

Porque si aceptamos que no es una unidad en sí mismo (en razón de que participa de la unidad en cuanto es algo distinto de la unidad misma), entonces ha recibido[2] la unidad por participación y está sujeto al proceso de devenir uno. Si no es otra cosa que unidad, es tan solo unidad, y no participará de la unidad, sino que será unidad en sí mismo. Por el contrario, si es algo distinto de la unidad[3], por ello precisamente es no-unidad y no es aquello que por sí mismo es unidad. Como su ser unidad va juntamente con el hecho de participar de la unidad, y por ello no es unidad en sí mismo, es, pues, unidad y no-unidad; y ello porque es distinto de la unidad: en cuanto ha excedido la unidad es no-unidad; en cuanto ha recibido la unidad es unidad. En consecuencia, todo aquello que participa de la unidad es unidad y no-unidad[4].

3. Todo aquello que deviene unidad lo hace por participación de la unidad.

En sí mismo es, efectivamente, no-unidad, pero en cuanto ha recibido el participar de la unidad es unidad. Porque si cosas que no son unidad en sí mismas fueran a devenir unidad, reuniéndose y entrando en comunicación entre ellas es como tales cosas devienen unidad y se someten a la presencia de la unidad sin ser aquello que en sí es unidad. Así pues, participan de la unidad en la medida en que padecen el devenir unidad. Si fuesen ya unidad, no devendrían unidad, pues lo que es no deviene

esta misma concepción fue recogida por Plotino, por ejemplo, en la *Enéada* VI.9, 1. No obstante, el argumento con el que se defiende esta cuestión aquí no está ni en Platón ni en Plotino, y sí parece recibir, en cambio, una cierta influencia de Aristóteles, quien en *Física*, III.5, 2014a20-30 ya alerta, como hace aquí Proclo, de las dificultades insuperables en las que se caería al aceptar una infinita divisibilidad en acto: «Es también evidente que no es posible que lo infinito exista como un ser en acto o como una substancia y un principio. Porque cualquier parte que se tome de él sería infinita, si es divisible en partes» (trad. G. R. de Echandía).

2. Acepto la traducción que da aquí Ch. Faraggiana en su versión italiana del aoristo de *páschō* (literalmente «padecer, estar afectado de») que está en línea con la traducción latina de Moerbeke, quien, obviando el aspecto temporal, lo traduce como *sustinet unum*.

3. Se acepta el criterio de Dodds al suprimir aquí la frase: τό μετέχον τοῦ ἑνὸς καὶ οὐχ ἕν ἐστι καὶ ἕν, οὐχ ὅπερ ἓν ἀλλ' ἓν ὄν, ὡς μετέχον τοῦ ἑνός («aquello que participa de la unidad es tanto unidad como no-unidad, al no ser eso que es propiamente unidad, y ser en cambio unidad en la medida en que participa de lo uno»). Parece, en efecto, una anotación marginal que resume el contenido de esta segunda Proposición y que posteriormente fue incluida en el cuerpo de la misma.

4. Véase Platón, *Parménides*, 142b; *Sofista*, 245a.

aquello que ya es. Ahora bien, si desde un estado precedente de no-unidad devienen unidad, poseerán unidad al haberse generado en ellas una cierta unidad.

4. Todo aquello que es el resultado de una unificación es algo distinto de lo uno en sí[5].

Si, en efecto, resulta de una unificación, debe participar de algún modo de la unidad en la medida en que se le dice «unificado»[6]; pero aquello que participa de la unidad es unidad y no-unidad [2], mientras que la unidad en sí no es ciertamente unidad y no-unidad. Supóngase que también ella es unidad y no-unidad, entonces la unidad que se encuentra en ella poseerá, a su vez, uno y otro elemento, y así hasta el infinito: no habrá ninguna unidad en sí en la que podamos pararnos, sino que todo será unidad y no-unidad. Aquello que es el resultado de una unificación es, pues, algo distinto de la unidad misma. Porque si la unidad se identificara con aquello que es el resultado de una unificación, ella será una multiplicidad infinita, y así también cada uno de los elementos de los que se compone lo unificado.

5. Toda multiplicidad viene después de la unidad.

Porque si existe una multiplicidad anterior a la unidad, la unidad participará de la multiplicidad, mientras que la multiplicidad que precede a la unidad no participará de la unidad, si es verdad que esa multiplicidad existe antes de que llegue a existir la unidad: no participa, en efecto, de aquello que no existe. Hay también un segundo motivo: aquello que participa de la unidad es al mismo tiempo unidad y no-unidad [2]; sin embargo, aún no existía la unidad, puesto que se trata de una multiplicidad que es Principio primero. Ahora bien, es imposible que exista una multiplicidad que no participe de algún modo de la unidad [1]. Por consiguiente, la multiplicidad no es anterior a la unidad.

Por otro lado, si [una multiplicidad] coexiste con la unidad, y están una con respecto a la otra en el mismo orden en cuanto a la naturaleza (porque desde el punto de vista temporal no hay impedimento alguno), ni la unidad en sí es muchas cosas, ni la multiplicidad es unidad, puesto que las entendemos como contrapuestas y coexistentes por naturaleza,

5. Unidad en sí es la traducción que damos al término griego *autoén*. El argumento sirve para establecer la necesaria existencia de una unidad trascendente como punto de origen y de referencia de todas las unidades posteriores, en las cuales, como se ha puesto de manifiesto ya, hay un componente de unidad y un componente de pluralidad (no-unidad). Sin la existencia de esa unidad en sí se recaería de nuevo en el infinito.

6. Véase Prop. 3. A partir de ahora, y a lo largo del volumen, se cita en el texto el número de la Proposición, entre corchetes.

si es que ninguna de las dos precede o sigue a la otra. Así pues, la multiplicidad en sí será no-unidad, y cada uno de los componentes de la multiplicidad será no-unidad, y así hasta el infinito, lo cual es imposible. De modo que participa de la unidad en conformidad con su naturaleza y no será posible tomar alguna parte de ella que no sea una unidad. Y es que en el caso de que no fuera unidad, sería un infinito compuesto de infinitos, como se ha demostrado [1]. [La multiplicidad] participa, pues, de la unidad bajo todo aspecto.

Por consiguiente, si la unidad que es unidad en sí no participa de ninguna manera de la multiplicidad, la multiplicidad será bajo todo punto de vista posterior a la unidad, pues participa de la unidad, mientras que la unidad no participa de ella.

Pero si también la unidad participa de la multiplicidad, siendo unidad desde el punto de vista de la substancia[7], y desde el punto de vista de la participación siendo no-unidad, existirá una unidad pluralizada, tal como existe una multiplicidad unificada a través de la unidad. Así, la unidad se encuentra en comunicación con la multiplicidad y la multiplicidad con la unidad; pero las cosas que se reúnen y se comunican de alguna manera entre sí, si son reunidas por otro elemento, este último es precedente a ellas; mientras que si son ellas mismas las que se reúnen a sí mismas, entonces es que no están entre sí contrapuestas, pues no es propio de cosas contrapuestas el que tiendan una hacia la otra. Por tanto, si la unidad y la multiplicidad son cosas contrapuestas, y la multiplicidad en cuanto multiplicidad es no-unidad, y la unidad en cuanto unidad es no-multiplicidad, sin que ninguna de las dos se introduzca en la otra, entonces serán en simultáneo unidad y dualidad[8]. Ahora bien, si existe algo que es precedente a ellas y las reúne, o es unidad o es no-unidad. Pero, si es no-unidad, o es muchas cosas o no es nada. Pero no es ni muchas cosas, pues la multiplicidad no precede a la unidad, ni es nada: ¿cómo la nada actuaría de unificadora? Por tanto, es solo unidad, dado que esta unidad no es muchas cosas, o lo sería hasta el infinito. Así pues, es la unidad en sí y, en definitiva, toda multiplicidad deriva de la unidad en sí[9].

7. Traducimos, como lo hacen todos los traductores modernos, *hyparxis* como *substancia*. Moerbeke, sin embargo, en su versión latina prefería el término más literal de *existentia*.

8. Unidad en participación y dualidad en substancia.

9. El argumento es ciertamente similar al del «tercer hombre» (véase Platón, *Parménides*, 132b ss.). En todo caso, el propósito de Proclo es fijar con claridad el concepto de la absoluta trascendencia de lo Uno en sí. En este sentido, como señala Dodds en el comentario de esta Proposición, Proclo rechaza tanto el inmanentismo estoico como la posición de aquellos neoplatónicos que sostenían que en lo Uno está contenida la semilla de la pluralidad.

6. Toda multiplicidad está constituida o de componentes unificados o de Hénadas [119, 123 y 129].

Está claro que cada uno de los múltiples componentes no será tampoco él solo multiplicidad, ni cada componente de cada uno de los componentes será a su vez una multiplicidad [1]. Si no es solo multiplicidad, o es el resultado de una unificación, o es una Hénada[10]. Si es partícipe de la unidad, es el resultado de una unificación; si es uno de los componentes de los que está constituido el conjunto unificado primario, entonces es una Hénada. Y ello porque si existe la unidad en sí [4], existe aquello que participa primariamente de ella y es el conjunto primario unificado, esto es, constituido de Hénadas. Supóngase que sus componentes fuesen elementos unificados, estos últimos serían a su vez componentes de algo, y así hasta el infinito. El conjunto primario unificado debe entonces estar formado de Hénadas. Así hemos conformado la hipótesis de la que hemos partido.

[II. LO UNO-BIEN Y LA PRODUCCIÓN DE LA REALIDAD (7-13)]

7. Todo aquello que tiene la capacidad de producir otra cosa es superior a la naturaleza de eso que es producido[11].

Porque o bien es superior, o es inferior o igual.

Supongamos, en primer lugar, que sea igual. En tal caso, lo que es producido por ello o bien también posee la potencia de producir algo distinto, o es absolutamente infecundo. Pero en el caso de que fuera infecundo, precisamente por ello resultaría inferior a aquello que lo produce y, en cuanto está privado de capacidad productiva, no sería igual a aquello, que es fecundo y tiene el poder de crear. Ahora bien, si aquello también tiene la facultad de producir otras cosas, o bien produce cosas iguales a sí mismo,

10. Hemos preferido traducir de esta manera el sustantivo *hénas*, de larga trayectoria en la filosofía neoplatónica, ya que el término *unidad* (o *unidades*, pues la palabra en griego suele aparecer —como aquí— en plural) no refleja la complejidad que subyace en él. Para una historia del término, así como para la cuestión de la posible originalidad del uso que le da Proclo como *unidades divinas* identificables con los dioses, véase el comentario de Dodds (pp. 257-258). En todo caso, esta cuestión se tratará más específicamente a partir de la Proposición 113. En este momento, sin embargo, el término es utilizado con el significado de simple *unidad indivisible* sin la connotación divina que más adelante claramente tendrá.

11. Esta es sin duda la verdadera clave de bóveda no solo de la filosofía neoplatónica, sino en general de todo el platonismo en su larga trayectoria histórica: la causa posee siempre una realidad más elevada y más plena que el efecto. Los propios neoplatónicos ya derivaban la formulación de este principio de Platón mismo, y concretamente de un pasaje del *Filebo* (27a) en el que se dice que lo que hace precede en naturaleza a lo hecho. En Plotino, sin embargo, ya está presente el principio de la superioridad de la causa en toda su plenitud y con todas sus consecuencias: véase, por ejemplo, *Enéada* V.5, 13.

y eso tendrá también una validez universal, es decir, todos los seres serán iguales entre sí y ninguno superior a otro, puesto que siempre aquello que produce forma su producto igual a sí mismo hasta el infinito; o bien produce cosas diversas, y entonces ya no sería igual a aquello que lo ha producido: porque es propio de potencias iguales el producir cosas iguales; pero las cosas producidas por estas potencias son distintas entre sí, si verdaderamente aquello que produce es igual a su antecedente, mientras que su consecuente es distinto. Por lo tanto, lo que es producido no puede ser igual a aquello que lo produce.

Ahora bien, aquello que produce ya no será tampoco inferior. Y es que si le da el ser a aquello que produce, hace también que su potencia se conforme a su ser. Pero, si tiene la capacidad de producir todas las potencias que están en su consecuente, podría volverse también él mismo tal como es este consecuente. Si esto es verdad, podría acrecentar su propia potencia. En efecto, ni el no poderlo hacer constituye un impedimento, pues posee la potencia creadora, ni el no quererlo, pues toda cosa aspira por naturaleza al bien: de modo que, si puede hacer que otro ser sea más perfecto, podrá hacerse más perfecto a sí mismo antes que a su consecuente.

Así pues, aquello que es producido no es igual a aquello que lo produce, ni es superior. Bajo todo punto de vista, pues, aquello que produce es superior a la naturaleza de aquello que es producido.

8. Todo aquello que de alguna manera participa del bien está subordinado al Bien primero y a aquello que no es otra cosa que bien.

Si, en efecto, todos los seres aspiran al bien[12], es evidente que el Bien primero es otra cosa distinta de esos seres[13].

Supóngase que se identifique con alguno de los seres, o bien se identifica siendo al mismo tiempo el bien, en cuyo caso el ser en cuestión ya no aspiraría al bien, siendo el bien mismo, pues el ser que aspira a algo carece de eso a lo que aspira y está separado del objeto de su deseo; o bien el ser es una cosa y el bien otra, y el primero, el ser, es el participante, y el otro, el bien, lo participado. Se trata entonces de *un* bien concreto [entre muchos], el cual se encuentra en uno de los seres que participan del bien y al cual aspira solo ese ser que de él participa, y no del Bien absoluto, al cual aspiran todos los seres. Este, en efecto, es el objeto común del deseo

12. Véase Platón, *Filebo*, 20d; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I.1, 1094a1.

13. Proclo considera que el Bien en sí mismo es indefinible: su presencia en todo cuanto existe le impide estar enclaustrado en una definición concreta (Proclo, al igual que Spinoza, consideraría que toda definición implica una cierta negación). La indefinibilidad del Bien ya está claramente manifestada en Plotino: *Enéada* V.5, 13.

de todos los seres, mientras que aquel que existe en un ser pertenece solo a aquel ser que de él participa.

El Bien primero, pues, no es otra cosa que bien. Y si le añadieras alguna otra cosa, con el añadido lo has empobrecido, pues lo has hecho un bien cualquiera en vez del Bien absoluto. Y ello porque la cosa añadida, no siendo el Bien, sino algo diferente de él, vuelve inferior el acto en el que coexiste con el Bien.

9. Todo aquello que es autosuficiente en relación a su ser o a su actividad es superior a aquello que no es autosuficiente, sino que depende de otro ser, esto es, de la causa de su perfección[14].

Si, en efecto, todos los seres por naturaleza apetecen el bien, y uno es capaz de producir por sí mismo su buen estado[15], otro tiene necesidad además de una ayuda externa, y uno tiene en sí mismo la causa del bien, el otro la tiene separada de sí mismo, por tanto, tal como el primero está más cerca de la causa que procura el deseo, así habrá de ser superior al ser que tiene necesidad de una causa separada de él mismo y que desde el exterior recibe la perfección de su existencia o de su actividad. Por tanto, como aquello que es autosuficiente tiene mayor semejanza con el Bien mismo y su inferioridad consiste en el participar del Bien y no ser ello mismo el Bien primero, es de alguna manera del mismo género que aquel, en la medida en que es capaz de poseer el bien al extraerlo de sí mismo; por el contrario, aquello que tiene el bien por participación, y además llega a esta participación gracias a una intervención externa, está más lejos del Bien primero y de aquello que no es otra cosa que bien [64].

10. Todo cuanto es autosuficiente es inferior al Bien absoluto.

¿Qué otra cosa es, en efecto, el ser autosuficiente sino aquel que desde sí mismo y en sí mismo posee el bien? Lo cual significa que contiene plenamente el bien y de él participa, pero no es el Bien mismo absoluto. Este, de hecho, es superior al participar mismo y al ser que alcanza su plenitud, como se ha puesto de manifiesto [8]. Así que, si el ser autosuficiente está él mismo pleno del bien, aquello de lo que está pleno se debe admitir que es superior al ser autosuficiente y está por encima de la condición de autosuficiencia. Y tampoco el Bien absoluto carece de algo: no desea otra

14. Como señala Dodds aquí, la autosuficiencia (*autárkeia*) es un término medio entre el Bien supremo, que es fuente de su propia bondad y aquellas «cosas buenas» que se perciben sensorialmente y cuya bondad es siempre derivada e imperfecta.

15. Traducimos así la expresión elíptica *toû eû*; en todo caso, el sentido es claro: se trata del estado de plenitud existencial.

cosa (precisamente en virtud de ese deseo estaría falto de su bien), ni es autosuficiente, pues estaría pleno del bien sin ser el Bien primero.

11. Todos los seres proceden de una sola causa, la Causa primera[16].

Porque o bien ningún ser tiene una causa, o bien las causas de todos los seres considerados en su totalidad están dispuestas en sentido circular, o bien se procederá al infinito estableciendo que un ser es causa de otro y la preexistencia de la causa no encontrará ya un punto final.

Pero, si se supone que ningún ser tiene una causa, no habrá entonces una clasificación de seres primeros y segundos que dan la perfección y que la reciben, que regulan y que son regulados, que generan y que son generados, que actúan y que padecen; ni habrá conocimiento de ningún ser, pues el cometido de la ciencia es el conocimiento de las causas, y nosotros decimos que sabemos cuando hemos llegado a conocer las causas de los seres.

Por el contrario, si se supone que la sucesión de las causas es circular, los mismos seres serán precedentes y consecuentes, estarán dotados de mayor y de menor poder, dado que todo ser que produce es superior a la naturaleza de aquello que es producido [7]. Es indiferente el que conectemos la causa al efecto y hagamos derivar este de aquella a través de un número mayor o menor de pasos intermedios, puesto que aquello que es causa de todas las causas intermedias es superior a ellas, y cuanto mayor es el número de las causas intermedias, tanto mayor será su eficiencia causal.

Y si se supone que la acumulación de causas procede al infinito y que un ser es precedido por otro continuamente, tampoco en tal caso habrá ciencia de ser alguno. No existe, en efecto, aprehensión de ningún infinito; y si las causas permanecen desconocidas, no habrá conocimiento tampoco de los seres que son consecuencia de ellas.

Así pues, si ha de existir una causa de los seres y las causas son distintas de los efectos, y si no se puede avanzar hasta el infinito, existe una Causa primera de los seres desde la cual, como desde una raíz, proceden todas las cosas, estando unas cerca de ella, otras más distantes. Se ha demostrado, en efecto, que el Principio primero debe ser uno solo, puesto que la existencia de toda multiplicidad viene después de lo Uno [5].

16. Tras afirmar en la Proposición 8 la unidad y la trascendencia de la Causa final, esto es, del Bien en sí, ahora hará lo mismo con la Causa eficiente, con lo que se prepara el camino para su identificación con el Bien.

12. El Bien es el Principio y la Causa primera de todo aquello que existe[17].

Porque si toda cosa procede de una única causa [11], es necesario decir que esa causa es el Bien, o que es superior al Bien. No obstante, si ella es superior al Bien, ¿también de ella reciben algo las cosas que existen y su naturaleza, o nada? Si no reciben nada de ella, sería absurdo; en tal caso no la mantendríamos ya en el rango de causa, pues es necesario que, en todo caso, el efecto haya recibido algo de la causa, y de una manera particular de la Causa primera, de la cual todo depende y gracias a la cual existe toda cosa. Si los seres participan también de ella como participan precisamente del Bien [8], ellos poseerán un carácter superior a su bondad, el cual deriva de la Causa primera: y es que no hay duda de que, en cuanto superior y trascendente al Bien, la Causa primera no transmite a los seres segundos algo inferior a eso que transmite [el Bien] que viene después de ella. ¿Y qué podría existir que sea superior a la bondad? Porque nosotros damos esta definición de la cosa que es «superior»: decimos que es el ser participante en mayor medida del Bien. Por lo tanto, si aquello que no es bueno no puede decirse tampoco que es superior, será sin duda segundo con respecto al Bien.

Por otro lado, si también todas las cosas existentes desean el Bien, ¿cómo es posible que haya algo que sea más potente que él? Si no lo desean, ¿cómo se explicaría que no desean la causa de todo, aun procediendo de ella?

Si el Bien es aquello de lo cual depende todo lo que existe, principio y Causa primera de todo es el Bien.

13. Todo bien tiene la propiedad de unificar aquello que participa de él; toda unificación es un bien; el Bien se identifica con lo Uno[18].

Si el Bien tiene la propiedad de salvaguardar todo aquello que existe (por ello es para todas las cosas objeto de deseo) y aquello que salvaguarda y comprende en sí el ser de cada cosa es lo Uno (pues gracias a lo Uno toda cosa es salvaguardada, mientras que la dispersión priva a cada cosa de su ser), el Bien unifica las cosas en las que pueda estar presente y las comprende en sí en virtud de la unificación.

17. Véase Platón, *República*, VI, 509b: «Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no solo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia» (trad. C. Eggers).

18. Esta es una tesis central de la filosofía neoplatónica desde Plotino: véase, por ejemplo, *Enéada* VI.5, 1.

Por otro lado, si lo Uno tiene la propiedad de reunir y de comprender en sí las cosas, en virtud de su presencia vuelve perfecta toda cosa. El ser unificado, pues, es de tal modo un bien para todas las cosas.

Igualmente, si la unificación es un bien en sí y el bien tiene la facultad de crear unidad, el Bien absoluto y lo Uno absoluto se identifican, unificando y volviendo buenas simultáneamente las cosas que existen. Por ello, las cosas que de alguna manera se distancian del Bien son privadas al mismo tiempo de la participación en lo Uno, o bien las cosas que no tienen ya una porción de la unidad, al mismo tiempo que son presa de la división son privadas también, del mismo modo, del Bien.

[III. LA ESTRUCTURA JERÁRQUICA DE LA REALIDAD (14-24)]

14. Todo aquello que existe o está privado de movimiento o está sujeto a él; si está sujeto al movimiento, o se mueve por sí mismo, o es movido por otro; si se mueve por sí mismo está dotado de movimiento propio; si es movido por otro se mueve gracias a la intervención de una fuerza externa. Toda cosa, pues, o está privada de movimiento o está dotada de movimiento propio o se mueve gracias a la intervención de una fuerza externa[19].

Puesto que hay cosas que se mueven gracias a la intervención de una fuerza externa, es necesario que exista también aquello que está privado de movimiento y como un grado intermedio entre estos está aquello que se mueve con un movimiento propio.

Si, efectivamente, toda cosa que se mueve gracias a la intervención de una fuerza externa es movida por otro cuerpo que se mueve, o los movimientos se producen en sentido circular, o a lo largo de una trayectoria infinita; pero no se trata ni de movimientos circulares, ni de una trayectoria infinita, si es verdad que todas las cosas existentes tienen un límite en el Principio primero [11] y aquello que imprime el movimiento es superior a aquello que es movido [7]. Habrá de existir, pues, un ser privado de movimiento, el cual genera el movimiento en primer lugar.

Pero si esto es así, es necesario que exista también aquello que está dotado de movimiento propio. Y es que si todas las cosas estuviesen en reposo, ¿qué podría ser aquello que es movido en primer lugar? No podría ser ni aquello que está privado de movimiento (su naturaleza lo excluye), ni aquello que recibe el movimiento de una fuerza externa (pues es movido por otro). Por tanto, lo que queda es que sea lo que está dotado de

19. Traducimos así la tríada *akinētón, autokínēton, heterokínēton*. La finalidad aquí es establecer la necesidad de la existencia actual (y no solamente lógica) del Motor Inmóvil.

movimiento propio aquello que en primer lugar está sujeto al movimiento; y dado que eso es lo que hace de transición entre el cuerpo privado de movimiento y aquellos que reciben el movimiento de una fuerza externa, en cuanto elemento en cierto modo intermedio, al mismo tiempo da y recibe el movimiento; porque de las otras dos categorías de seres, unos solo dan el movimiento, los otros lo reciben.

Todas las cosas que existen, por tanto, o están privadas de movimiento, o están dotadas de movimiento propio, o reciben el movimiento de una fuerza externa.

[*Corolario*] A partir de aquí se manifiesta también con claridad que entre los seres que están sometidos al movimiento, aquel que está dotado de movimiento propio ocupa el primer puesto y, entre aquellos que dan el movimiento ocupa el primer puesto aquel que está privado de movimiento.

15. Todo aquello que tiene la propiedad de volverse hacia sí mismo es incorpóreo[20].

Ningún cuerpo es capaz por naturaleza de volverse hacia sí mismo. En efecto, si aquello que vuelve a algo está conectado a esa cosa a la cual retorna, es evidente que también las partes del cuerpo se congregarán todas con todas aquellas partes del cuerpo que ha efectuado el proceso de retorno hacia sí mismo; y ello en tanto que por «volverse hacia sí mismo» se entendía lo siguiente: que dos seres se convertirán en una unidad, el ser que ha efectuado el proceso de conversión y aquel al cual se ha convertido. Pero esto es imposible en un cuerpo y, en general, en todos los seres divisibles: aquello que es divisible no puede en su totalidad conectarse consigo mismo en su totalidad a causa de la separación de las partes, ya que cada una de ellas tiene una sede propia distinta de las otras. En consecuencia, ningún cuerpo por naturaleza puede volverse hacia sí mismo, tal como una totalidad efectúa el proceso de retorno a una totalidad. Si hay algo que en alguna medida es capaz de volverse hacia sí mismo, eso es incorpóreo y carece de partes.

20. La capacidad de conversión (*epistreptikón*) es prueba de la naturaleza inmaterial de aquel sujeto que la posee: Proclo inicia aquí el camino para determinar la naturaleza inmaterial y separable del alma precisamente en virtud de su capacidad de autoconocerse. En esencia, el argumento está ya en el *De anima* de Aristóteles, quien señala que aquello que carece de contrario puede, por tanto, conocerse a sí mismo y existir en acto y de forma separada (III.6, 430b25).

16. Todo aquello que es capaz de volverse hacia sí mismo posee un ser separado de cualquier cuerpo.

En efecto, supóngase que sea inseparable de un cuerpo cualquiera: no tendrá entonces una actividad separable del cuerpo, pues es imposible que, siendo el ser inseparable del cuerpo, la actividad que procede de ese ser sea separable; en tal caso la actividad resultará superior al ser, si es que este tiene necesidad de cuerpos, mientras que aquella es autosuficiente, perteneciéndose a sí misma y no a los cuerpos. Así pues, si algo es inseparable por lo que hace al ser, por lo que hace a la actividad será igualmente inseparable o lo será aún más. Si esto es así, no se vuelve hacia sí mismo. En efecto, aquello que torna hacia sí mismo, siendo otra cosa distinta del cuerpo [15], posee una actividad separada de él, la cual no pasa a través del cuerpo ni está vinculada al cuerpo, si es que esa actividad y aquello hacia lo que se vuelve esa actividad no tienen ninguna necesidad del cuerpo. Por lo tanto, aquello que se vuelve hacia sí mismo está absolutamente separado de los cuerpos.

17. Todo aquello que se mueve a sí mismo tiene como propiedad primera el volverse hacia sí mismo.

Porque si se mueve a sí mismo, su actividad motora se dirige hacia sí mismo, y el ser que produce el movimiento y el que está sometido al movimiento constituyen al mismo tiempo una unidad. En efecto, o produce el movimiento por una parte y por otra parte lo padece, o todo él entero produce y padece el movimiento, o bien produce todo él el movimiento y lo padece solo en una parte, o viceversa.

Ahora bien, si aquello que produce el movimiento es una parte y aquello que lo padece es otra, no estará dotado por sí mismo de automovimiento, dado que está compuesto de partes no dotadas de movimiento propio, sino que estará aparentemente dotado de movimiento propio sin que su ser lo esté. En cambio, si produce movimiento en su totalidad, pero lo padece solamente en una parte, o viceversa, en ambos casos habrá una parte que al mismo tiempo, constituyendo una unidad, produce movimiento y lo padece, y este es el ser que primariamente está dotado de movimiento propio. Además, si una única y misma cosa produce el movimiento y lo padece, tendrá su actividad motora dirigida hacia sí misma, puesto que tiene la facultad de moverse a sí misma. Pero aquello a lo que se dirige su actividad es el objeto hacia el cual se ha vuelto. Por consiguiente, todo aquello que se mueve a sí mismo tiene como propiedad primera el tornar hacia sí mismo.

18. Todo lo que, en virtud de su ser, es donador con respecto a los otros seres, eso mismo es, de un modo primario, aquello que él hace entrega a sus beneficiarios.

En efecto, si dispensa un don desde su propio ser y el dispensarlo tiene por origen su propio ser, lo que da es inferior a su ser, mientras que lo que eso es, es superior y más perfecto, si se admite que todo ser hipostático[21] es superior a la naturaleza de su derivado [7]. Luego aquello que preexiste en el propio ser donador existe a un nivel superior en comparación con aquello que es donado; es, efectivamente, lo que esto último es, pero no se identifica con ello, pues es de un modo primario, mientras que lo otro es por derivación. Y es que es necesario o bien que ambos sean idénticos y exista una única definición de ellos, o que no haya nada común ni idéntico entre ambos, o que uno exista de manera primaria, y el otro como derivado. Pero si estuvieran comprendidos en una única definición, ya no sería uno causa y el otro resultado; ni uno existiría en sí y el otro en lo que participa [de la donación]; ni uno sería creador y el otro estaría sujeto al devenir. Sin embargo, si no hubiera nada idéntico, sería imposible que uno, no teniendo nada en común con el ser del otro, fuera un derivado de él en cuanto al ser. De modo que lo que queda es que uno sea primariamente aquello que dona y el otro, por su parte, como derivado, aquello que recibe la donación, por lo cual uno deriva del otro en lo referente al ser mismo[22].

19. Todo aquello que es inherente de modo primario a cualquier orden natural de seres está presente en todos los seres que entran en ese orden, según una única definición y de idéntica manera[23].

Porque si no estuviera presente en todos los seres del mismo modo, sino en unos sí y en otros no, es evidente que no estaría primariamente en ese orden, sino que en algunos seres estaría presente a nivel primario, mientras que estaría presente de una manera derivada en otros que tienen en él una participación transitoria. Aquello que ahora está presente en un ser, ahora no está presente en él, no está presente en él de una manera

21. El adjetivo *hypostatikón*, como derivado de *hypóstasis*, se aplica en Proclo a aquel ser que tiene la capacidad de hacer existir a otros seres.

22. Véase Plotino, *Enéada* VI.7, 17.

23. Este es otro de los principios fundamentales de la filosofía neoplatónica que va a permitir a Proclo distinguir con nitidez el orden psíquico en el que se sitúa el alma del verdadero orden intelectual que ella no ocupa por naturaleza, pero del que participa esporádicamente: la clave está en la forma en que se posee una cualidad determinada, la cual puede ser compartida por distintos órdenes de realidad, pero está presente de un modo pleno y permanente solo en el que le es propio por naturaleza. Véase Plotino, *Enéada* VI.1, 25.

primaria ni por su naturaleza, sino de un modo episódico, y proviniendo de otra fuente llega a los seres en los que su presencia es de este tipo.

20. La esencia[24] del alma está más allá de todo cuerpo, tal como la naturaleza intelectiva está más allá de toda alma y lo Uno está más allá de todas las hipóstasis intelectuales [14][25].

Todo cuerpo es, en efecto, movido por algo distinto, y no está dotado por naturaleza de movimiento autónomo. Sin embargo, por el hecho de participar de un alma se mueve por sí y vive gracias al alma. Y si el alma está presente, está en un cierto sentido dotado de movimiento autónomo, pero si está ausente, es movido por otro; esto es en tanto que posee por sí esta naturaleza, mientras que el automovimiento es la esencia propia del alma: ella hace partícipe de la movilidad a aquello a lo que se una y es ella misma, mucho antes, aquello de lo cual hace partícipe con su propio ser [18]. Por tanto, en cuanto está dotada por sí misma de movimiento autónomo, está más allá de los cuerpos, los cuales por participación llegan a estar dotados de movimiento autónomo.

A su vez, el alma, al recibir el movimiento de sí misma, tiene un rango inferior con relación a la naturaleza inmóvil, la cual permanece inmóvil incluso cuando está en actividad. La razón de ello es que lo que está dotado de movimiento autónomo es superior a todos los seres que reciben el movimiento, y aquello que es inmóvil es superior a todos los seres que imprimen movimiento. Así pues, si el alma siendo movida por sí misma mueve a los otros seres, antes de ella ha de existir el ser que imprime movimiento estando inmóvil. Ahora bien, el intelecto imprime movimiento estando inmóvil y en actividad permanente sin cambio. El alma, en efecto, a través del intelecto participa de la eterna actividad del pensamiento, tal como el cuerpo participa a través del alma del movimiento autónomo.

24. La polisemia de la palabra *ousía* es ciertamente compleja y hace necesaria más de una traducción dependiendo del contexto en que se encuentre. En este pasaje hemos preferido la traducción que le dan Dodds, Trouillard y Faraggiana como «esencia», siguiendo en esto el criterio de Francesco Patrizi en su traducción latina (véase ed. 1586, f. 6r), quien en lugar de *animae substantia* (como había traducido aquí Moerbeke) prefiere *animae essentia*. Para un estudio más detallado de la polisemia de *ousía* véase, por ejemplo, C. García Gual, «La traducción y la *Metafísica* de Aristóteles»: *Emerita* 35 (1967) pp. 91-104; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysicis*, Toronto, 1951, pp. 137 ss.

25. He aquí la conocida tríada de hipóstasis Alma-Inteligencia-Uno. La doctrina, canónica ya desde Plotino, señala que por debajo de la superficie fenoménica que tenemos ante nuestros ojos subyacen (de ahí el término *hypóstasis* como realidad subyacente) tres grandes principios cada uno de los cuales es más sublime que el anterior. Para un análisis más detallado de su origen y desarrollo en la filosofía de Plotino, véase E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Vrin, París, 1928, pp. 9 ss.; R. Chlup, *Proclus. An Introduction*, CUP, Cambridge, 2012, pp. 64 ss.

Porque si la eterna actividad del pensamiento estuviese primariamente en el alma, sería inmanente a toda alma, como precisamente ocurre con el movimiento autónomo [19]. Este, pues, no es un carácter primario del alma, por lo que tiene que existir antes de ella el ser que primariamente está dotado de pensamiento: por lo tanto, antes de las almas está el Intelecto.

Ahora bien, antes del Intelecto está lo Uno. Porque si el Intelecto es inmóvil, eso no quiere decir que sea uno. Él efectivamente se piensa a sí mismo y su actividad tiene como objeto a sí mismo. Por lo demás, mientras que todo aquello que de alguna manera está dotado de ser participa de lo Uno [1], no todos los seres participan del Intelecto: los seres que participan del Intelecto participan necesariamente del conocimiento, pues el conocimiento intelectivo es Principio y Causa primera del conocer. En consecuencia, lo Uno está más allá del Intelecto.

Más allá de lo Uno no hay ya nada más, puesto que lo Uno se identifica con el Bien y es, por tanto, principio de todo, como se ha demostrado [12 y 13].

21. Todo orden tiene su principio en una mónada y se extiende hacia una multiplicidad que constituye una serie coordinada con esa mónada; por otro lado, la multiplicidad en todo orden retorna a una única mónada[26].

Y ello porque la mónada, siendo por definición un principio, genera la multiplicidad que le pertenece; por ello existen una única serie y un único orden que tiene por entero en la mónada el punto de partida de su camino hacia la multiplicidad. No se dan, en efecto, ni orden ni serie si la mónada permanece infecunda en sí misma.

La multiplicidad, a su vez, regresa a la causa común, que es única, de todos los miembros de un mismo orden. Y es que aquella característica que es la misma en toda la multiplicidad no procede de un miembro contenido en la multiplicidad, puesto que aquello que procede de un miembro singular entre muchos no es común a todos, sino que es una característica peculiar solo de la individualidad de ese miembro. Así pues, como para todo orden hay una comunidad-continuidad-identidad[27] en virtud de la cual se dice que ciertos términos pertenecen a ese mismo orden y otros a un orden distinto, resulta claro que el carácter de iden-

26. La estructura de mónadas constituye en realidad el armazón de la ontología de Proclo. Cada orden posee, en efecto, una cúspide «monádica», la cual unifica todos los diferentes aspectos de ese nivel y representa la esencia pura y única de él. En el proceso de constitución del orden ontológico esa mónada es el origen y, a la vez, el polo de confluencia de la pluralidad existente en él. Por otro lado, gracias a esa naturaleza monádica el orden puede volver sobre sí mismo. Para el origen pitagórico de la estructura aritmética que subyace en este proceso véase el comentario de Dodds a esta Proposición.

27. En griego *koinōnía*, *synécheia* y *tautótēs*.

tidad relativo a toda la clase tiene su origen en un único principio. En consecuencia, existe para todo orden y secuencia una única mónada que precede a la multiplicidad y que configura para los miembros que entran dentro de un mismo orden una única relación entre ellos y con respecto al todo. Admitamos, en efecto, que entre los miembros de una misma serie uno es causa de otro; pero es necesario que la causa de la serie entendida en su unidad venga primero que todos los miembros singulares y que desde ella todos los miembros sean generados en su cualidad de pertenecientes a la misma clase, no cada uno en su peculiaridad, sino como perteneciente a esa clase específica.

[*Corolario*] A partir de esto resulta evidente que:

[1a] a la naturaleza corpórea le pertenecen la unidad y la multiplicidad;

[1b] una única naturaleza contiene las naturalezas múltiples conjuntamente conectadas;

[1c] las múltiples naturalezas dependen de una única naturaleza, la del todo;

[2a] es propiedad del orden de las almas el tener su origen en una única Alma, la primera Alma;

[2b] y el descender hacia una multiplicidad de almas;

[2c] y que esa multiplicidad retorne hacia una única Alma;

[3a] el ser intelectivo implica una mónada intelectiva;

[3b] y una pluralidad de intelectos que procede de un único Intelecto y retorna a aquella mónada;

[4a] de lo Uno que es anterior a todos los seres depende la pluralidad de las Hénadas;

[4b] es propio de las Hénadas la tendencia hacia lo alto en dirección a lo Uno.

Así pues, después de lo Uno que es primero están las Hénadas, y después del Intelecto primero están los intelectos, y después del Alma primera están las almas, y después de la naturaleza universal están las naturalezas múltiples.

22. Todo aquello que existe primeramente y originariamente en cada orden es una unidad y no es dos o más de dos, sino que es un todo homogéneo.

Supongamos que es posible que sea dos (y se daría la misma imposibilidad en el caso de que fuera más numeroso). O bien cada uno de ellos es aquello que es definido como Principio primero, o bien este es el resultado de ambos. Pero en este último caso los principios primeros constituirían de

nuevo una unidad y no serían dos. Si, por contra, lo son ambos, o uno depende del otro, por lo que no son ambos Principio primero, o los dos están al mismo nivel. Ahora bien, si están al mismo nivel, ninguno de los dos será Principio primero en mayor medida. Y es que si uno de los dos existe como Principio primero, pero no se identifica con el otro, ¿por qué motivo entrará en ese orden? Es, en efecto, primero aquello que no es más que lo que es por definición. Sin embargo, cada uno de aquellos dos seres, si se diferencian entre sí, se corresponde y al mismo tiempo no se corresponde con la definición. Así pues, si se diferencian uno del otro, pero no en cuanto son aquello que se corresponde con su definición primera (puesto que tienen de inmediato eso como primera caracterización idéntica), no serán ambos seres primeros, sino que lo será aquel ser por participación del cual ambos son definidos como seres primeros.

[*Corolario*] De esto resulta que:

[1] aquello que es el Ser primero es uno solo, y no son dos o más de dos los seres primeros;

[2] el Intelecto primero es uno solo, y no son dos los intelectos primeros;

[3] el Alma primera es una;

[4] y esto vale igualmente para cada una de las Ideas[28]: por ejemplo, lo Bello primero, lo Igual primero, y así del mismo modo en las demás;

[5] y del mismo modo es una ya sea la forma primera del animal, ya sea la del hombre: la demostración viene a ser la misma.

23. Todo aquello que es imparticipable hace que existan desde sí mismo[29] las cosas participadas y todas las hipóstasis participadas se dirigen con tendencia ascendente hacia realidades imparticipables[30].

Por un lado, aquello que es imparticipable, siendo por definición una mónada, en cuanto reconocemos que se pertenece a sí mismo y no a otro,

28. Hemos decidido traducir aquí el término *eîdos* por «Idea» en razón del contexto en que aparece: en otros pasajes recurrimos a la palabra «forma».

29. Nos parece más adecuada esta traducción de ἀφ' ἑαυτοῦ que la que da Dodds: «All that is unparticipated produces *out of itself* the participated». La preposición *apó* con genitivo tiene un claro sentido de procedencia que se manifiesta aquí precisamente en la idea de que la realidad superior produce desde sí misma lo que viene después de ella.

30. Bréhier señala que este es el teorema fundamental de los *Elementos* (véase su *Histoire de la Philosophie*, I, Alcan, París, 1929, p. 477), el cual podría llamarse —dice él— teorema de la trascendencia. Dodds añade en su comentario que podría ser considerado al mismo tiempo el teorema de la inmanencia: se trata de la solución neoplatónica al problema ya planteado por el propio Platón en el *Parménides* acerca de la difícil reconciliación de la necesaria inmanencia de las Ideas y de su también necesaria trascendencia.

y que trasciende las cosas que participan, genera aquello que puede ser participado. En efecto, o permanecerá infecundo y ensimismado, y en tal caso no tendría ningún valor, o donará algo de sí mismo, y entonces aquello que recibe participa y aquello que es donado existe como realidad participada.

Por otro lado, todo aquello que es participado, deviniendo propio de un ser que lo recibe por participación, es inferior a aquello que está presente de un modo igual en todos los seres y que llena todo de sí mismo. Porque, en efecto, aquello que está en un solo ser no está en los otros; en cambio, aquello que está presente del mismo modo en todos los seres para iluminarlos a todos, no se encuentra en un solo ser, sino que es anterior a todos los seres. De hecho, o bien está en todo, o bien en uno solo entre todos los seres, o bien es precedente a todos ellos. Sin embargo, aquello que está en todos los seres, dividido entre todos, a su vez necesitaría de otro ser que unifique aquello que ha sido dividido: en tal caso no participarían ya todos los seres del mismo ser, sino uno de uno, otro de otro, pues la unidad ha sido dividida. Por contra, si es común a los seres que pueden participar y el mismo para todos, será anterior a todos ellos: pero eso es imparticipable.

24. Todo participante es inferior a lo participado y lo participado es inferior a lo imparticipable[31].

Lo participante, estando incompleto antes de la participación, deviene perfecto gracias a ella; es en todo caso inferior a lo participado, y ello porque es perfecto por el hecho de que participa. En la medida en que era imperfecto es inferior a lo participado, que lo hace perfecto.

Lo participado, siendo propio de un solo ser y no de todos, ha recibido un tipo de existencia a su vez inferior a aquello que es propio de todos los seres y no de uno solo: en efecto, esto último es más similar a la Causa de todo, y lo participado es menos similar.

En consecuencia, lo imparticipable es superior a los seres participados y estos últimos son superiores a los participantes. Por decirlo en pocas

Proclo articula esta doble necesidad echando mano de la distinción aristotélica entre forma y materia, y distinguiendo entre un universal participado, que es por ello forma inmanente al sujeto que de él participa, y un universal no participado (*améthekton*) que garantiza como unidad indivisible la unidad de todos los universales emanados de él y presentes en las distintas realidades que de él dependen. Este universal es como una mónada para los demás componentes de su orden. Para un análisis de las intrínsecas dificultades de esta fórmula véase el citado comentario de Dodds a esta Proposición.

31. La tríada aquí indica un orden de prioridad ontológico y gnoseológico de naturaleza descendente *améthekton* → *metechómena* → *metéchonta*. Es decir, desde lo que es imparticipable hasta lo que participa, pasando por lo que es participado.

palabras, lo imparticipable es la unidad que precede a los que son muchos; lo participado, presente en los que son muchos, es al mismo tiempo unidad y no-unidad; todo participante es conjuntamente no-unidad y unidad [21 y 148].

[IV. PERMANENCIA, PROCESIÓN, CONVERSIÓN (25-39)]

25. Todo ser perfecto procede a la generación de aquellos seres que puede producir, imitando al único Principio de todos los seres[32].

Como aquel Principio a causa de su bondad tiene la facultad de hacer existir a todos los seres con un acto unitario (de hecho, el Bien y lo Uno son la misma cosa [13], de modo que también el acto bueno se identifica con el acto unitario): así también los seres que vienen después de él por su perfección son empujados a generar otros seres inferiores a su ser [7]. En efecto, la perfección es una parte del Bien, y aquello que es perfecto, en cuanto es perfecto, imita al Bien. Este último tenía[33] la facultad de hacer existir todas las cosas, de modo que también el ser perfecto tiene por naturaleza la facultad de producir aquello que está dentro de sus poderes. Y el ser más perfecto, en cuanto es más perfecto, es causa originaria de más seres. Aquello que es más perfecto, efectivamente, participa del Bien en mayor medida; lo que significa que es más cercano al Bien, esto es, está ligado por un vínculo más estrecho a la Causa originaria de todo, por lo que es causa originaria de un número mayor de seres. Y estando más lejos del Ser que produce todo, tiene la facultad de hacer existir un número menor de seres. Porque el hacer existir o regular o volver perfectos o mantener o hacer vivir o crear un número mayor de seres es un acto semejante a esas actividades llevadas a cabo sobre la totalidad de los seres, pero el cumplirlas sobre un número inferior de seres es un acto que implica mayor diferencia.

[*Corolario*] A partir de esto es manifiesto que el ser que está más lejos del Principio de todas las cosas es infecundo y no es causa de nada, pues

32. Es la ley de la emanación universal que ya proviene de Plotino con la conocida fórmula: «Todo cuanto alcanza su plenitud engendra» (véase *Enéada* V.1, 6).

33. El uso del imperfecto del verbo *eimí* aquí hace alusión a una demostración ya realizada anteriormente, concretamente en la Proposición 12. Tanto Dodds como Faraggiana indican esta referencia implícita en su traducción con la inclusión en el caso del primero de un «now we saw» y en el de la segunda de un «abbiamo detto»; nosotros preferimos dejar el imperfecto tal como aparece en griego sin más añadidos en la consideración de que también en nuestra lengua el imperfecto remite en un contexto como este a un discurso bien hilado con lo anteriormente dicho.

si genera algo y tiene algún ser derivado de él, es evidente que ese ser no es lo más lejano del Principio, sino que está más cerca por el hecho de producir siquiera un ser cualquiera, imitando la Causa productora de todos los seres.

26. Toda causa productora de otros seres produce los seres que la siguen inmediatamente, y los que vienen después, permaneciendo inmóvil en sí misma[34].

En efecto, si imita lo Uno y si lo Uno hace existir a los seres que lo siguen permaneciendo inmóvil, en todo aquello que produce la causa del producir es análoga. Y es verdad que lo Uno hace existir permaneciendo inmóvil. Porque si hiciese existir por medio del movimiento, o bien tendría en sí el movimiento, y por el hecho de que está sujeto al movimiento no sería tampoco ya lo Uno, pues se produciría una mutación en su ser Uno; o bien si el movimiento es una consecuencia de lo Uno, también el movimiento mismo será derivado de lo Uno y se irá al infinito; o bien lo Uno producirá permaneciendo inmóvil; y todo ser que produce imitará a lo Uno y a la Causa productora de todo. Porque, en todo caso, lo que no ocupa el primer puesto deriva de aquello que ocupa el primer puesto; de modo que el ser productor de algunas cosas deriva de aquello que produce todo. Por consiguiente, todo ser que produce, produce las cosas consiguientes permaneciendo inmóvil en sí mismo.

[*Corolario*] La producción de los seres consiguientes tiene lugar, pues, a partir de seres que producen permaneciendo [inmóviles] sin padecer disminución. Es imposible, en efecto, que aquello que en alguna medida padece una disminución permanezca tal cual es.

27. Todo ser que produce tiene la facultad de producir seres consecuentes gracias a su perfección y superabundancia de potencia.

Pues si produjera no gracias a su ser perfecto, sino en estado de carencia con respecto a la potencia, no podría tampoco mantener inmóvil su posición. En efecto, aquello que confiere el ser a otro a través de la ca-

34. La doctrina emanacionista neoplatónica no implica que la causa se vea disminuida al tiempo que produce sus efectos, sino que permanece inalterable. Un precedente de esta doctrina ya está en *Timeo* 42e, donde se dice que el demiurgo tras haber dispuesto la creación «retornó a su actitud habitual» (ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει). Dodds, no obstante, señala que la doctrina como tal tiene un origen más reciente (a pesar de que Plotino o Proclo, como en ellos era habitual, encuentran su origen en el maestro): se trataría de una aportación de la Estoa Media en su afán por darle a Dios un puesto en el sistema estoico en contraste con el propio cosmos: véase el comentario de Dodds a esta Proposición.

rencia y de la debilidad, confiere e este mismo la existencia por medio de la propia mutación y de la propia alteración. Ahora bien, todo aquello que produce permanece tal cual es, y su propio derivado procede de él mientras que él permanece [26]. Así pues, siendo pleno y perfecto, hace existir a sus derivados sin moverse ni padecer disminución: es precisamente aquello que es y no padece transformación en ellos ni disminución. El producto no es, en efecto, una fracción del productor: eso no convendría ni a la generación ni a los principios generadores. No es tampoco una transformación, pues el productor no deviene la materia del ser que procede de él: permanece tal cual es, y el producto es otro distinto de él. El generador, pues, está con toda seguridad privado de alteración y de disminución, se multiplica a sí mismo en virtud de su potencia generadora y produce desde sí mismo hipóstasis derivadas.

28. Todo ser que produce hace existir a seres similares a sí mismo antes que a los que son desemejantes[35].

Puesto que el productor es necesariamente superior al producto [7], nunca podrán ser ellos absolutamente semejantes el uno al otro, ni con igual potencia. Si no son idénticos e iguales, sino diversos y desiguales, o existe entre ellos total separación, o unidad y separación al mismo tiempo.

Supongamos que hay total separación: en este caso estarán privados de cualquier vínculo y no habrá simpatía[36] alguna entre lo producido y su causa. En consecuencia, tampoco participará el uno del otro, pues son bajo todo punto de vista distintos. Lo participado, en efecto, instaura una comunicación con lo que participa en relación a aquello de lo cual ha participado. Por lo demás, es necesario que lo causado participe de la causa en tanto recibe de ella su ser.

Supongamos que lo producido esté en un cierto sentido separado y en otro unido a su productor. Si ambos poseen estos caracteres en igual medida, en igual medida [lo producido] participaría y no participaría de su productor, de modo que igualmente obtendría y no obtendría su ser a partir de él. Si estuviese más separado que unido, lo generado sería más extraño que connatural a aquello que lo ha generado, estaría en desarmonía más bien que en armonía con aquel y tendría antipatía más bien que

35. Este es el tercer principio de la doctrina que explica la procesión (*próodos*) del cosmos tal y como es expuesta aquí por Proclo. Antes ya ha establecido el principio de emanación de lo perfecto y el principio de donación sin merma, ahora establece el principio de continuidad. Este principio, como los dos anteriores ya estaba en Plotino (*Enéada* II.9, 3).

36. El término *sympathés* remite en la filosofía neoplatónica, desde el mismo Plotino, a la semejanza de naturaleza entre lo generado y su generador (véase *Enéada* IV.4, 32). En la próxima Proposición quedará fijado esto con claridad.

simpatía. Así pues, si los productos son similares a sus causas en cuanto al propio ser y tienen simpatía hacia ellas, si están conectados con ellas por naturaleza y desean unirse a ellas, puesto que desean el Bien y puesto que logran alcanzar su deseo pasando a través de su causa, es evidente que los productos están más unidos a sus productores que separados. Pero aquello que está más unido es más semejante que desemejante con respecto a aquello con lo cual está más unido. En consecuencia, toda causa productiva hace existir a los productos que son semejantes a ella antes de producir los que le son desemejantes.

29. Toda procesión se lleva a término a través de la semejanza de los seres derivados con respecto a los seres primeros.

Porque, en efecto, si el ser que produce hace que existan los seres semejantes antes que los desemejantes [28], la semejanza hace existir a los seres producidos como derivados de los seres productores: de hecho, los seres semejantes son llevados a término desde la semejanza y no desde la desemejanza. Por consiguiente, si la procesión en su camino descendente salvaguarda la identidad del ser generado con respecto al ser generante y si aquel carácter que este último manifiesta en sentido primario lo manifiesta también su derivado al nivel que le es propio [18], el ser generado obtiene su hipóstasis gracias a la semejanza.

30. Todo aquello que es producido inmediatamente por un principio permanece en él y procede de él[37].

Si, en efecto, toda procesión tiene como propiedad la inmutabilidad de los seres primeros [26] y un desarrollo que se lleva a término en virtud de la semejanza, por la cual los seres semejantes llegan a existir antes que los desemejantes [29 y 28], también el producto permanece de alguna manera en el productor. Aquello que en todos sus elementos está sometido a procesión no podría tener ninguna identidad con lo que permanece, sino que sería completamente distinto; por el contrario, si suponemos que tie-

37. La Proposición tiene un eminente carácter paradójico y, como dice aquí Dodds, tiene su origen en el intento de conciliar trascendencia e inmanencia en el seno de la doctrina platónica de las causas. Si —dice él— la procesión es un proceso eterno y la conversión ha de ser posible, entonces lo inferior no puede verse nunca separado de lo superior; pero si la individualidad ha de ser igualmente posible y lo que es superior no debe verse afectado por la pluralidad de los órdenes inferiores, entonces lo inferior ha de actualizarse como un ser separado, no solo como una parte de lo superior. La cuestión ya es planteada por Plotino en los siguientes términos (*Enéada* V.2, 2): «Ahora bien, todos estos niveles son aquel y no son aquel: son aquel porque provienen de aquel, pero no son aquel porque aquel los donó permaneciendo él en sí mismo» (trad. J. Igal).

ne algo en común y unido a lo que permanece, permanecería también en ello, como esto ha resultado que existe permaneciendo en sí mismo.

Por otro lado, si se limitara a permanecer, y no procediera, en tal caso no se diferenciaría en nada de su causa, ni sería un ser que ha tenido un nacimiento siendo distinto de aquella causa inmóvil: en tal caso, en efecto, es distinto y está separado; pero, si está separado, y aquella causa es inmóvil, procede de ella para diferenciarse de ella, pues esa causa es inmóvil.

En consecuencia, en la medida en que tiene una cierta identidad con el productor, lo producido permanece en él. Y en la medida en que es distinto, procede desde él. Pero, al ser como su productor, es de alguna manera idéntico y, al mismo tiempo, diverso: por lo tanto, permanece y procede conjuntamente y una cosa no puede ser separada de la otra.

31. Todo aquello que procede de un principio se vuelve[38] por esencia hacia aquello de lo que procede.

Porque si, por un lado, procediera, pero, por otro lado, no se volviera hacia el origen de esa procesión, no desearía su causa: de hecho, todo aquello que experimenta un deseo se vuelve hacia el objeto de su deseo. Pero todo ser aspira al bien y cada uno lo alcanza a través de su causa inmediata: por ello cada ser desea también su propia causa. Aquello desde lo cual cada cosa recibe el ser es aquello a través de lo cual tiene también su bien; el deseo está principalmente dirigido a aquello desde lo cual se recibe el propio bien. Y la conversión tiene como meta aquello hacia lo cual principalmente se tiene el deseo.

32. Toda conversión llega a realizarse gracias a la semejanza que hay entre los seres que se vuelven y aquello hacia lo cual se vuelven.

Aquello que está sujeto a conversión tiende a conjuntarse en todas sus partes con todas las partes [de su causa][39], y desea la comunión y el vínculo con ella. Ahora bien, es la semejanza la que vincula y junta toda cosa,

38. Los términos *epistrophé* (conversión) y *epistréphomai* (volverse, revertir) van a tener una presencia muy destacada a lo largo de los *Elementos*. Remiten al hecho de que en la procesión que se produce dentro de cada orden, y que supone en primer lugar un movimiento descendente de la unidad a la pluralidad, hay un segundo movimiento de retorno hacia la unidad primigenia de la causa: el fundamento de este segundo movimiento está en la ya señalada [28] simpatía que nace de la semejanza entre la causa y su efecto. Para un estudio más detallado de la historia de los términos *epistrophé* y *epistréphomai* véase el comentario de Dodds a esta Proposición: aquí se pone de manifiesto que los términos sufrieron una evolución que los llevó de un uso más general a otro más específico y técnico de carácter religioso y de carácter filosófico en el sentido que acabamos de ver dentro de la filosofía neoplatónica.

39. *pân pros pân.*

tal como la desemejanza es la que distingue y separa. Por lo tanto, si la conversión es una comunión y una conjunción, y toda comunión y toda conjunción tienen como base la semejanza, de ello se sigue que toda conversión sería llevada a cabo gracias a la semejanza.

33. Todo aquello que procede de algo y hacia ello se vuelve tiene una actividad circular [146][40].

En efecto, si se vuelve hacia aquello de lo cual procede [31], une el fin al principio y el movimiento resulta único y continuo, puesto que se produce, en una dirección, a partir de aquello que permanece inmóvil, y en la otra, hacia aquello que es inmóvil; por ello todo ser procede mediante movimiento circular desde su causa hacia su causa. Existen ciclos más grandes y ciclos más pequeños, y ello porque las conversiones en parte se dirigen a aquello que es inmediatamente superior, en parte a la realidad que está en la posición más elevada y linda con el Principio de todo: de él, en efecto, derivan todas las cosas y a él se vuelven.

34. Todo aquello que está sujeto por naturaleza a conversión la lleva a cabo en la dirección de aquello que es el punto de partida del proceso de su propia hipóstasis [31].

Y es que si está sujeto por naturaleza a conversión posee, en virtud de su propio ser, el deseo de aquello hacia lo cual se vuelve. Si esto es así, también su ser, en toda parte suya, depende de aquello hacia lo cual opera la conversión substancial [15] y es similar a ello en su ser; por eso tiene también por naturaleza simpatía hacia ello, en cuanto pertenece, en su ser, al mismo género. Si esto es verdad, o el ser de ambos es el mismo, o uno deriva del otro, o ambos han recibido su carácter de igualdad de otro principio particular. Ahora bien, si el ser de ambos es el mismo, ¿cómo puede uno volverse por naturaleza hacia el otro? Por el contrario, si ambos dependen de un particular tercer ser, la conversión natural se tendría en ambos casos hacia este. Por lo tanto, lo que queda es que uno tenga el ser del otro. Si es así, también la procesión parte de aquel hacia el cual está dirigida la conversión natural.

[*Corolario*] A partir de estos elementos se evidencia que [1] el Intelecto es para todas las cosas objeto de deseo, [2] todo procede del Intelecto, [3] todo el universo recibe el ser del Intelecto [174], aun admitiéndose que el universo sea eterno. Y el que sea eterno no impide que proceda del In-

40. Es decir, procesión y conversión constituyen en realidad un único movimiento circular.

telecto, pues el hecho de haber sido formado *ab aeterno* no impide que se haya efectuado una conversión. El universo eternamente procede y es eterno por su ser, está en un estado de perpetua conversión y es indisoluble por su propia constitución.

35. Todo efecto permanece en su causa, procede de ella y se vuelve hacia ella[41].

Si se limitara a permanecer, no diferiría para nada de su causa, al no ser distinguible de ella. Porque distinción implica procesión. Pero si se limitara a proceder, estaría privado de conjunción y de simpatía hacia su causa, no teniendo nada en común con ella. Si se limitara a volverse, ¿cómo se explicaría que aquello que no trae de la causa su ser efectúe por su propio ser su conversión hacia aquello que le es extraño? Si permaneciera y procediera, sin volverse, ¿cómo se explicaría el natural deseo que cada cosa tiene de lo bueno y del Bien, y esa tendencia ascendente hacia aquello que la ha generado? Si procediera y se volviera, sin permanecer, ¿cómo se explicaría que, habiéndose alejado de la causa, aspire a conjuntarse con ella, cuando además antes del alejamiento no estaba unido a ella? De hecho, si hubiese estado unido, habría permanecido en todo caso en aquella condición [30]. Si permaneciera y se volviera, sin proceder, ¿cómo sería posible que aquello que no ha padecido distinción efectúe una conversión? Y es que toda conversión parece la resolución de un principio en aquello por lo cual es dividida en el ser.

Es necesario que se dé una de estas hipótesis: o que se dé solo permanencia, o solo conversión, o solo procesión, o conjunción entre sí de los dos extremos, o conjunción de los tres términos. Por lo tanto, el resultado es que todo ser permanece en su causa, y procede de ella, y se vuelve hacia ella.

36. De todos los seres que se multiplican procediendo, los elementos primeros son más perfectos que los segundos y los segundos más que los que los siguen, y así sucesivamente.

Porque, si las procesiones distinguen los productos de las causas y existen procesiones descendentes de productos segundos respecto a los productos

41. Esta Proposición resume y fija el contenido de las anteriores. El proceso de constitución del mundo está estructurado en torno a esa tríada de momentos estrechamente vinculados entre sí: inmanencia en la causa, procesión desde la causa y conversión o retorno hacia la causa. Como se ha visto en la Proposición 33, Proclo considera que todo el proceso está recogido en un movimiento circular que le otorga su verdadera consistencia y unidad. Por ello no se puede hablar de momentos independientes, sino de fases de un mismo proceso en desarrollo.

primeros [28], los productos primeros, una vez procedidos, se encuentran en una mayor conjunción con las causas, pues germinan directamente de las propias causas, mientras que los productos segundos están más lejos de ellas, y así sucesivamente. Los seres más cercanos y más similares a las causas son más perfectos (y, en efecto, las causas lo son con respecto a los efectos) [7]; los más lejanos, por el contrario, son más imperfectos, al faltarles la semejanza con las causas.

37. De todos los seres cuya existencia está ligada a una conversión, aquellos que se encuentran en el primer grado son más imperfectos que los segundos, y los segundos más que los siguientes; y los últimos son los más perfectos.

Si, en efecto, es verdad que las conversiones tienen lugar mediante movimiento circular, que la conversión es dirigida hacia allí donde tiene su origen la procesión y que la procesión tiene origen en aquello que es más perfecto [33-36], de ello se sigue que la conversión es dirigida hacia aquello que es más perfecto. Y si el punto de partida de la conversión es el término último de la procesión, y si la procesión en su último grado concierne al ser más imperfecto, la conversión parte del ser más imperfecto. Por lo tanto, en los seres sujetos a conversión los primeros grados son los más imperfectos y los últimos los más perfectos.

38. Todo ser que procede de una pluralidad de causas en su conversión pasa por tantos grados como aquellos por los que ha pasado en su procesión; y toda conversión pasa por los mismos grados de la procesión.

Puesto que ambas cosas tienen lugar en base al criterio de semejanza [29 y 32], el ser que inmediatamente procede de otro ser, también se vuelve inmediatamente a este mismo ser (puesto que se ha dicho que la semejanza no admite grados intermedios) [28]; el ser que en su proceder tiene necesidad de mediación, tiene necesidad de ella también en la conversión (en efecto, ambas operaciones deben tener identidad de metas) [34], de modo que primeramente se volverá hacia el ser inmediato, después hacia el ser superior al intermedio. Por consiguiente, para cada cosa el bien de su ser pasa por tantos grados como aquellos a través de los cuales pasa el propio ser, y viceversa.

39. La conversión de toda cosa tiene que ver solo con su ser, o bien con su vida, o incluso con su conocimiento[42].

Y ello porque obtiene de su causa o solo el ser, o la vida junto con el ser, o ha recibido de ella también la potencia cognoscitiva. En cuanto solo existe, efectúa una conversión relativa a su ser; en cuanto también vive, la conversión comprenderá también la vida; en cuanto también conoce, la conversión será también cognoscitiva. Y es que la conversión tiene efectivamente los mismos caracteres de la procesión y la medida de la conversión es establecida a partir de la medida de la procesión. Y el deseo en el caso de algunos seres está limitado al ámbito del ser mismo, al ser una aptitud volcada en la participación de las causas; en otros casos comprende la vida, al ser un movimiento hacia los seres superiores; y en otros es de tipo cognoscitivo, pues se trata de una aprehensión de la bondad de las causas.

[V. LA AUTOCONSTITUCIÓN (40-51)]

40. Todos los seres que proceden de una causa externa están subordinados a aquellos que reciben de sí mismos la existencia y que poseen un ser autoconstituyente[43].

En efecto, si todo ser autosuficiente en cuanto al ser o a la actividad es superior al ser que depende de otra causa [9]; y si aquello que es productor de sí mismo, pues tiene la facultad de conformar su propio ser en correspondencia consigo mismo, es autosuficiente en relación al ser, mientras que aquello que es producido solo por otro no es autosuficiente; y si el ser autosuficiente es en mayor medida similar al Bien; y si los seres que tienen un más estrecho parentesco y una mayor semejanza con sus causas reciben la existencia de la causa antes que los que son desemejantes [28]; si todo esto es verdad, de ello se sigue que los seres que se producen por sí mismos y son autoconstituyentes son anteriores a aquellos que llegan a existir solo a partir de una causa externa.

O, en efecto, ningún ser será autoconstituyente, o lo será el Bien, o los seres que en primer lugar reciben su existencia del Bien. Pero si nin-

42. Como señala Dodds en su comentario de esta Proposición, los tres grados de conversión que se describen aquí marcan un paralelismo perfecto entre el mundo sensible (*sôma*, *zôon* y *phyché*) y el mundo inteligible (*on*, *zōé* y *noûs*).

43. El concepto de *authypóstaton* (que traducimos como «autoconstituido») no debe entenderse en ningún caso como la capacidad de autocausarse que tiene una realidad independiente con un *arché* propio, sino más bien como la capacidad de autorrealizarse de aquello que tiene en sí el poder para actualizar la potencia que le otorga su propia hipóstasis.

gún ser es autoconstituyente, la auténtica autosuficiencia no existirá en ningún ser: ni se encuentra en el Bien (puesto que el Bien es superior a la autosuficiencia, en tanto que no posee el bien, sino que es lo Uno y el Bien absoluto) [10, 13 y 8], ni en los seres que vienen después del Bien (cada uno, en efecto, tendrá necesidad de otro ser, perteneciéndose no a sí mismo, sino solo al ser que es anterior a él). Por el contrario, si el Bien es autoconstituyente siendo él mismo el que se produce, no será lo Uno, pues aquello que procede de lo Uno es no-Uno [2]. Por lo demás, procede de sí mismo si es verdad que es autoconstituyente [33 y 42-44]: de modo que lo Uno sería al mismo tiempo Uno y no-Uno.

Es necesario, pues, que el ser autoconstituyente sea posterior al Principio primero y, obviamente, anterior a los seres que proceden solo de una causa extrínseca, dado que es más autónomo que ellos y más similar al Bien, como se ha demostrado.

41. Todo ser que existe en otro es producido solo por otro, mientras que todo ser que existe en sí mismo es autoconstituyente.

Y ello porque aquello que existe en otro ser y tiene necesidad de un substrato no podría tener la facultad de generarse, pues aquello que por naturaleza se genera a sí mismo no requiere de una sede extrínseca, en cuanto se autocontiene y se automantiene sin necesidad de substrato. Aquello que puede permanecer y establecerse en sí mismo tiene la facultad de autoproducirse, pues procede él mismo hacia sí mismo, tiene el poder de autocontenerse y está en sí mismo así como el efecto está en la causa. Y ello porque no está en sí mismo como en un lugar, ni como en un substrato, puesto que el lugar es otro distinto de aquello que contiene, y aquello que se encuentra en un substrato es distinto del substrato. Aquel ser, por el contrario, es idéntico a sí mismo. De modo que está en sí mismo como autoconstituyente y como está en la causa aquello que de ella deriva.

42. Todo aquello que se autoconstituye tiene la facultad de volverse hacia sí mismo.

Si, en efecto, procede desde sí mismo, efectuará hacia sí mismo también su conversión, pues el punto desde donde tiene su origen la procesión para cada ser, es el punto al que se dirige la correspondiente conversión [31]. Porque si solo procediera desde sí mismo sin efectuar una conversión en dirección hacia sí mismo, entonces no desearía ya a su propio bien, un bien que puede procurarse a sí mismo. Toda causa puede dar a lo que se sigue de ella, junto al ser del que ella es dispensadora, también el bien que con ese mismo ser está unido, de tal manera que se produce una autodonación. Este es, pues, el bien propio del ser que se autoconstituye.

Pero no aspirará a él el ser que no se vuelve hacia sí mismo; si no aspira a él, tampoco lo podría obtener y, no obteniéndolo, sería imperfecto y no autosuficiente. Ahora bien, si hay algo que tiene la propiedad de ser autosuficiente y perfecto, ese es principalmente el ser autoconstituyente. En consecuencia, obtendrá aquello que le es propio, lo deseará y se volverá hacia ello.

43. Todo aquello que tiene la facultad de volverse hacia sí mismo es autoconstituyente.

Porque si ha vuelto a sí mismo por naturaleza y es perfecto en su autoconversión, se puede suponer que deriva de sí mismo también el ser; en efecto, para cada cosa, la procesión relativa al ser tiene su origen allí hacia donde se dirige la conversión según la naturaleza [34]. Por lo tanto, si se procura a sí mismo la bondad del ser, se procura a sí mismo igualmente el ser y será amo de su propia hipóstasis. En conclusión, aquello que puede volverse hacia sí mismo se autoconstituye.

44. Todo ser que es capaz de volverse hacia sí mismo en el ámbito de su actividad se ha vuelto a sí mismo también en cuanto al ser[44].

Porque si con respecto a su actividad pudiera volverse hacia sí mismo, pero estuviese privado de conversión en cuanto al ser, en su actividad sería superior a aquello que eso es en su ser, poseyendo aquella la facultad de conversión, pero este no; aquello que se pertenece a sí mismo es superior a aquello que solo pertenece a otro, aquello que se conserva por sí mismo es más perfecto que aquello que es conservado solo por parte de otro [9 y 41]. Por tanto, si un ser tiene la facultad de volverse hacia sí mismo en cuanto a su actividad, que deriva del ser, ha obtenido en suerte también un ser capaz de conversión, de modo que no solo tiene una actividad que se vuelve hacia sí misma, sino también se pertenece a sí mismo, se autocontiene y encuentra en sí mismo su perfección.

45. Todo aquello que se autoconstituye es no-generado.

Si fuese generado, por el propio hecho de serlo, sería imperfecto en sí mismo y tendría necesidad de ser perfeccionado por otro; ahora bien, dado que se autoproduce, es perfecto y autosuficiente. En efecto, todo ser ge-

44. El argumento va en la dirección de demostrar la inmortalidad por la vía de poner de manifiesto que una actividad independiente tiene que estar fundada en un ser independiente. Como prueba de la inmortalidad del alma este argumento tuvo una larga trayectoria tanto en la filosofía medieval como en la renacentista y está expresado en la difundidísima Proposición *operatio insequitur esse*.

nerado alcanza su perfección gracias a otro ser, que lo hace nacer, a él que aún no existe; y es que el llegar a la existencia es un camino que lleva de la imperfección a la perfección opuesta. Si un ser se autoproduce, es eternamente perfecto, pues está eternamente unido a su causa, o mejor es inmanente en ella, en cuanto a la facultad perfeccionante del propio ser.

46. Todo aquello que se autoconstituye no está sujeto a corrupción.

Supongamos que se corrompe: se abandonará a sí mismo y estará separado de sí mismo, lo cual es imposible. En efecto, siendo uno es causa y efecto conjuntamente, mientras que todo aquello que está sujeto a corrupción se corrompe porque se ha separado de su propia causa; condición *sine qua non* de la integridad y de la conservación de cada ser es que esté conectado a aquello que lo conserva en su integridad. Por lo demás, el ser que se autoconstituye no abandona nunca su propia causa por el hecho de que nunca se abandona a sí mismo; y ello en tanto que es causa de sí mismo. En consecuencia, aquello que se autoconstituye no está sujeto a corrupción.

47. Todo aquello que se autoconstituye carece de partes y es simple [89, 10, 40][45].

Supóngase, en efecto, que sea divisible: siendo un ser que se autoconstituye, se constituirá a sí mismo como divisible, y en su integridad se volverá hacia sí mismo y en todas sus partes estarán constituidas todas sus partes. Pero esto es imposible. Por lo tanto, el ser que se autoconstituye carece de partes.

Pero además es simple. Si es compuesto, existirán entonces en él el elemento peor y el mejor, y este último será derivado del primero y, viceversa, el elemento peor será derivado del mejor, si es verdad que todo él procede de sí mismo todo entero. Por otro lado, no será autosuficiente, pues requiere de sus elementos, de los cuales está constituido. Por lo tanto, todo ser que se autoconstituya es simple.

48. Todo aquello que no es eterno o está compuesto, o tiene su existencia en otro.

Porque o bien es descomponible en las partes de las que está compuesto, y está compuesto sin más de los elementos en los cuales resulta descom-

45. Proclo aquí se refiere a una simplicidad no absoluta, sino relativa. El argumento abunda como el anterior en la eternidad de las substancias espirituales. Su referencia está ya en el *Fedón* de Platón (78c ss.).

puesto, o bien tiene necesidad de un substrato y en el momento en que se aleja de él pasa al estado de no-ser. Sin embargo, si fuese simple y existiera en sí mismo, no estaría sujeto ni a descomposición ni a dispersión.

49. Todo aquello que se autoconstituye es eterno[46].

En efecto, un ser puede ser no-eterno solo en base a dos condiciones: el estar compuesto y el existir en otro. El ser que se autoconstituye no está compuesto, sino que es simple, y no es en otro, sino en sí mismo [48, 47 y 41]. Por lo tanto, es eterno.

50. Todo aquello que se mide en el tiempo con respecto a su ser o a su actividad está sujeto al proceso del devenir, por el hecho de padecer medición en el tiempo.

Si efectivamente se mide en el tiempo, tendría como característica el existir o el estar en activo en el tiempo, y el tener un pasado y un futuro diferentes entre sí; si, en efecto, su pasado y su futuro son idénticos numéricamente, no está afectado por el paso del tiempo, que establece siempre una distinción entre el antes y el después. Por lo tanto, si su pasado y su futuro son distintos, está en devenir y ya no en el ser; tiene un desarrollo paralelo al del tiempo en el cual es medido; es en cuanto deviene, no permanece estable en la condición misma de ser lo que es, sino que está sometido incesantemente a pasar de un estadio a otro, tal como el instante presente inserto en el tiempo es siempre diverso a causa del paso del tiempo. Por tanto, no existe como un todo simultáneo, pues tiene la existencia dispersa de la duración temporal y se extiende paralelamente a esta; esto es, tiene su ser en el no-ser, dado que aquello que está sujeto al devenir no es aquello que está deviniendo. El ser que tiene este tipo de entidad está, pues, sujeto al proceso del devenir.

51. Todo aquello que se autoconstituye está separado de los seres que padecen una medición temporal por lo que se refiere al ser.

Si, en efecto, es verdad que el ser autoconstituyente es no-generado, no puede ser medido en el tiempo en cuanto a su ser[47]; y ello porque el devenir está conectado con la naturaleza que padece una medición tem-

46. Véase el Corolario de la Proposición 55.

47. Pero no necesariamente en su actividad: Proclo tiene en cuenta una distinción entre la existencia temporal y la actividad temporal. De hecho, una realidad como el alma humana, que se encuentra inmersa en el continuo temporal, puede autoconstituirse en tanto que su ser es eterno, a pesar de que su actividad puede medirse temporalmente.

poral [45, 46 y 50]. En consecuencia, ninguno de los seres que se autoconstituyen tiene una existencia situada en el tiempo.

[VI. ETERNIDAD Y TIEMPO (52-55)]

52. Todo ser eterno existe simultáneamente en su integridad[48].

Esto vale [1] ya sea en el caso de que tenga eterno solo el ser, poseyéndolo en el presente al mismo tiempo por entero, no existiendo ya una parte de él, y otra yendo a existir en un tiempo sucesivo, pero sin existir aún; al contrario, todo cuanto puede ser lo posee ya íntegramente y no está sujeto ni a disminución ni a extensión; [2] ya sea que tenga eterna la actividad además del ser, poseyéndola también a ella completa, estable en la misma medida de su perfección y, por así decir, fija a un solo y mismo límite, no sujeta a movimiento ni a cambio[49].

Porque si aquello que es siempre es eterno (como el propio nombre también indica[50]) y, por otro lado, si ya sea el existir en un tiempo dado, ya sea el proceso del devenir son extraños a aquello que es eternamente, es imposible que exista en parte antes y en parte después, puesto que en tal caso sería un llegar a ser y no un ser [50]. Por contra, cuando no existe ni el antes ni el después, ni el «era» ni el «será», sino el ser solo aquello que es, cada ser es simultáneamente en su integridad aquello que es. La misma cosa vale también para la actividad.

[*Corolario*] A partir de esto resulta evidente que la eternidad es causa del ser en su integridad, si es verdad que todo ser eterno en cuanto al ser o a la actividad tiene presente en sí simultáneamente íntegro el ser o íntegra la actividad.

53. Al principio de todos los seres eternos está la Eternidad, y la existencia del Tiempo precede a la de todos los seres situados en el tiempo[51].

En efecto, si es en general válido el principio por el cual aquello que es participado precede a lo participante y aquello que no es participable

48. Véase Platón, *Timeo*, 37e ss.

49. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII.14, 1154b27.

50. Esta etimología que vincula el adjetivo *aiónion* a la expresión de participio *aeì on* ya está en Aristóteles *De caelo*, 279a17.

51. Es decir, Tiempo (*chrónos*) y Eternidad (*aión*) no son en la perspectiva de Proclo dos modos o cualidades de los seres espirituales, sino verdaderos principios substanciales o hipóstasis con las características comunes de todas ellas, es decir, la inmanencia a la par que la trascendencia. Como señala Dodds en su comentario, Proclo abandona el análisis que había hecho Plotino (*Enéada* III.7, 4) de la eternidad como un *estado* (*diáthesis*, *katástesis*) de lo Real y del tiempo como el aspecto formal de la actividad anímica (*Enéada* III.7, 11.12).

precede a aquello que es participado [23 y 24], es evidente que una cosa es el ser eterno, otra la eternidad contenida en el ser eterno, y otra aún la Eternidad en sí misma: en el primer caso se tiene un participante, en el segundo un participado, en el tercero un imparticipable. Así precisamente hay diferencia entre el ser situado en el tiempo (participante), el tiempo que él abraza (participado) y el Tiempo precedente a él (imparticipable). Y, de estos, cada uno de los dos términos imparticipables es por doquier y en su totalidad el mismo [18 y 19]; lo participado se encuentra solo en los seres que de él dependen. De hecho, son múltiples tanto los seres eternos como aquellos que existen en el tiempo, en todos los cuales están presentes por participación, respectivamente, la eternidad y el tiempo fraccionado; pero antes de estos existen la Eternidad indivisible y el Tiempo en su unicidad; la primera es la eternidad de las eternidades, el segundo es en tiempo de los tiempos, en cuanto de él toman su existencia los respectivos términos participados.

54. Toda eternidad es la medida de los seres eternos, y todo tiempo es la medida de los seres que existen en el tiempo; y estas dos son las únicas medidas de la vida y del movimiento en los seres[52].

Todo aquello que tiene la función de mensurar, o mensura fraccionándose o adaptándose todo por completo simultáneamente a la cosa mensurada. Por lo tanto, aquello que mensura permaneciendo íntegro es la Eternidad, mientras que aquello que se fracciona es el Tiempo. Las medidas, pues, son solo dos, una para los seres eternos, otra para aquellos que existen en el tiempo.

55. Todo aquello que existe en el tiempo o posee el tiempo en su duración eterna, o posee una existencia de duración parcial[53].

Pues si todas las procesiones se producen sobre la base de la semejanza [29] y, antes de los derivados completamente desemejantes, inmediatamente después de los seres primeros reciben la existencia los derivados más semejantes que desemejantes a ellos [28]; si, por otro lado, es imposible que a los seres eternos estén inmediatamente conectados los seres sujetos al devenir y situados en un tiempo parcial (en efecto, una doble diversidad los separa: unos están en el ser, otros en devenir, unos existen eternamente, otros tienen una duración limitada); si, en definitiva, términos medios

52. Véase Aristóteles, *Física*, IV.12, 220b25.

53. Esta peculiar característica del *kósmos*, la perpetuidad temporal (*aidiótēs katà chrónon*), lo distingue de la pura eternidad (*aiṓn*) que es propia solo de los principios inmateriales. El carácter perpetuo del *kósmos* ha sido uno de los elementos de confrontación entre los neoplatónicos y cristianos durante la Antigüedad tardía.

entre los primeros y los segundos son los seres en parte semejantes a los primeros y en parte desemejantes: de ello se sigue que el término medio entre aquello que deviene y tiene una duración limitada y aquello que es eternamente, o es aquello que eternamente deviene o aquello que es por un tiempo limitado, es decir, aquello que por un tiempo limitado es, pero no plenamente, o aquello que por un tiempo limitado plenamente es. Ahora bien, es imposible que exista un ser que por un tiempo limitado sea plenamente, mientras que un ser que por un tiempo limitado es, pero no plenamente, equivale a un ser en devenir. Por lo tanto, aquello que es, pero en un tiempo limitado, no es el término medio. Queda, pues, como término intermedio el ser en eterno devenir, el cual por el hecho de estar en devenir está conectado a los seres inferiores, mientras que por su durar eternamente imita a la naturaleza eterna.

[*Corolario*] A partir de esto resulta evidente que ha de haber dos tipos de eternidad [48 y 49]: la eternidad de lo eterno y la eternidad temporal. Una es una eternidad estable, la otra en devenir; una tiene su existir recogido conjuntamente en un todo, la otra está difundida y desperdigada en la extensión temporal; una está toda entera en sí misma, la otra resulta de partes cada una de las cuales está separada en base a la sucesión temporal.

[VII. LA DISTINCIÓN ONTOLÓGICA DE LOS GRADOS DE LA CAUSALIDAD Y LA RELACIÓN TODO-PARTE (56-76)]

56. Todo aquello que es producido por parte de seres derivados es producido en una mayor medida por parte de los seres anteriores y dotados de causalidad superior, de los cuales también los seres derivados son un producto[54].

Porque si el ser derivado recibe su entera esencia de su antecedente, a este le debe igualmente su potencia de producir. En efecto, las potencias productivas están presentes en los productores en cuanto al ser y dan cumplimiento a su ser [18]. Si, por otro lado, lo derivado ha recibido la potencia de producir de la causa que le es superior, de ella le viene el ser causa de los seres de los cuales es causa, según una medida que de ella proviene en base a la potencia de dar la existencia. Si es así, también los seres que de [lo derivado] proceden tienen como causa su antecedente; en efecto, aquello que hace causa a un ser hace efecto a otro. Si es así, también el efecto tiene allí el origen de su naturaleza.

54. La propiedad de la Causa primera está, pues, presente en todas las causas subsecuentes.

Por lo demás, es evidente que el efecto está determinado por la causa superior en una mayor medida. Porque si la capacidad causativa de producirlo ha sido dada al ser derivado por su propio antecedente, entonces este último era el poseedor primero de tal capacidad causativa y gracias a él también el derivado efectúa la acción de generar, recibiendo de él la potencia de generar a nivel secundario. Si, además, uno por participación ha devenido capaz de producir y el otro por comunicación y a nivel primario, es causa a título superior el ser que ha comunicado también a otro la potencia de generar sus propios derivados.

57. Toda causa está en acto[55] antes que su consecuente y tiene la capacidad de hacer existir un mayor número de seres derivados.

Porque si es causa, es más perfecta y está dotada de un poder mayor en comparación con su consecuente [7]. Si esto es así, es causa de un mayor número de seres, pues es propio de una potencia mayor el producir más, de una potencia igual el producir en igual medida y de una potencia menor el producir menos; e igualmente la potencia que tiene la facultad mayor, tiene también la facultad menor, mientras que la potencia dotada de una facultad menor no tendrá necesariamente la facultad mayor. Así pues, si la causa tiene una potencia mayor, es capaz de producir un mayor número de seres.

Por lo demás, también las potencias que posee lo causado están presentes en una medida mayor en la causa. En efecto, todo aquello que es producto de los seres derivados es en medida mayor producto de los seres anteriores y dotados de una causalidad superior [56]. La causa coopera, pues, con su consecuente en el dar la existencia a cuanto este es capaz por naturaleza de producir.

Por lo demás, si el primero de los productos de la causa es precisamente el consecuente, es obvio que la causa es en acto anterior a aquel en lo concerniente a su actividad productora. Por lo tanto, toda causa es en acto anterior a su consecuente y con él, y después de él da la existencia a los otros seres.

55. Sigo aquí la traducción que Chiara Faraggiana ha dado a este *energeî* como «è in atto» en lugar de «opera» o «es activa» (que es la traducción que ha recibido más frecuentemente desde Moerbeke hasta el propio Dodds). En la demostración de la Proposición Proclo especifica que la causa ἐνεργεῖ κατά την παρακτικην αὐτοῦ ἐνέργειαν: la presencia del verbo *energeî* y del sustantivo *enérgeian* en la misma frase haría redundante y malsonante una traducción que dijera, por ejemplo, «es activa con respecto a su actividad productora»; tiene más sentido y, desde luego está en consonancia con la metafísica neoplatónica, donde los conceptos de plenitud y actividad productora son intercambiables, leer este *enérgeî* como «está en acto», esto es, en acto con respecto a su actividad productora. Y si es aceptable esta traducción en el cuerpo de la demostración, también lo será en el encabezado de la misma, aunque ahí no aparezca la especificación antes señalada.

[*Corolario*] A partir de aquí resulta evidente que de aquello de lo cual el Alma es causa también el Intelecto lo es, pero no al revés; de hecho, el Intelecto está en acto antes que el Alma, y aquello que el Alma dispensa a sus derivados, el Intelecto lo dispensa en mayor medida; cuando el Alma ya no está en acto, el Intelecto irradia sus dones sobre seres a los cuales el Alma no se los ha dado ella misma; en efecto, aquello que está privado de alma, en la medida en que participa de la forma, participa del intelecto y de la actividad creadora del Intelecto.

Y además, de aquello de lo que es causa el Intelecto es causa también el Bien, pero no es verdad lo contrario. En efecto, también el acto de privar de la forma tiene como origen el Bien (todo tiene allí su origen), mientras que el Intelecto no es autor de tal privación, pues él es forma.

58. Todo aquello que es producido por una multiplicidad de causas es más complejo que aquello que es producido por un número menor de causas.

Y es que si toda causa da a algo el ser que de ella procede, las causas más numerosas harán más donaciones, y las menos numerosas menos donaciones. En consecuencia, también entre los participantes, unos tendrán más elementos y otros poseerán un número menor de ellos, en la medida en que sus respectivas procesiones vienen de un número mayor o menor de causas. Los seres hechos de un número mayor de elementos serán más complejos, y los resultantes de un número menor de ellos serán más simples. Por tanto, todo aquello que es producido por un número mayor de causas es más complejo, y aquello que es producido por un número menor es más simple; y ello porque de aquello de lo cual participa este participa también el primero, pero no al revés.

59. Todo aquello que es simple en cuanto al ser o es superior a los compuestos, o es inferior.

Porque si, entre los seres, aquellos que están en el extremo son producidos por causas menos numerosas y más simples, y los intermedios por causas más numerosas, estos últimos estarán compuestos [58 y 148], y aquellos que están en el extremo serán más simples, unos en virtud de su superioridad, los otros en virtud de su inferioridad.

Que los seres que se encuentran en los extremos de lo real son producidos por causas menos numerosas es evidente: en efecto, los seres que están en una posición más alta tienen un inicio anterior a los que son inferiores, y por lo demás extienden su acción, más allá de aquellos, a cosas a las que ellos no llegan en su procesión a causa del descenso de potencia [57]. Por este motivo, en efecto, también el último de los seres,

al igual que el primero, es absolutamente simple, puesto que procede exclusivamente de aquello que es primero [72]. Pero en un caso la simplicidad es debida al hecho de ser superior a toda composición, en el otro al hecho de ser inferior. Y se puede repetir este mismo argumento para todas las cosas.

60. Todo aquello que es causa de un número mayor de derivados es superior a aquello que ha recibido una potencia limitada a un número menor y que produce partes de seres que otra cosa hace existir en su integridad.

En efecto, si una causa produce menos derivados y otra más, y unos derivados son partes de otros, aquello que una produce es producido también por otra, esto es, por aquella que tiene el poder de dar existencia a un número mayor de derivados; pero los derivados que esta última produce, la otra no es capaz de producirlos en su totalidad; por lo tanto, aquella causa tiene una potencia mayor y un campo de extensión más amplio. Porque la relación que existe entre un principio productor y otro es la misma que había entre los dos respectivos derivados, y aquel que tiene el poder de producir más derivados tiene una potencia mayor y más universal, lo que significa que se encuentra más cercano a la Causa de todas las cosas; y aquello que se encuentra más cerca de ella es más bueno, si es verdad que ella es el Bien [12]. En consecuencia, aquello que es causa de un mayor número de derivados en cuanto al ser es superior a aquello que produce un menor número de ellos.

61. Toda potencia si es indivisible es mayor, si está sujeta a división es menor.

Pues si se divide, avanza hacia la multiplicidad; en tal caso resulta más lejana de lo Uno, por lo que tendrá una potencia menor, destacándose de lo Uno y de aquello que le da cohesión; y será imperfecta, puesto que el bien de cada ser está en relación con la unidad [13].

62. Toda multiplicidad, si está más cerca de lo Uno, es menor en cantidad con respecto a aquellas que están más lejos, pero es mayor en potencia[56].

Porque aquello que está más cerca es más similar a lo Uno. Además, hemos demostrado ya que lo Uno da existencia a todas las cosas sin participar de la multiplicidad [5, 12, 13, 26]. Por tanto, aquello que es más similar a lo Uno, siendo causa de un número mayor de consecuentes, si

56. Esta correlación de niveles de potencia en función de los niveles de unidad comporta una concepción piramidal de la realidad y es la consecuencia lógica de establecer como Causa primera la Unidad.

es verdad que lo Uno es causa de todo, será más unitario y estará menos expuesto a la división, si es que aquel es la Unidad. Por eso, en cuanto Uno, le es más similar aquello que está menos dotado de multiplicidad; en cuanto Causa de todo, aquello que tiene la facultad de producir más consecuentes, es decir, aquello que posee mayor potencia.

[*Corolario*] De esto resulta evidente que las naturalezas corpóreas son más numerosas que las almas, que estas son más numerosas que los intelectos, que los intelectos son a su vez más numerosos que las Hénadas divinas [111, 178 y 203]; y se puede repetir el mismo argumento con respecto a todas las realidades.

63. Todo aquello que no es participable da existencia a una doble serie de participados, una que da cabida a seres que participan por un periodo de tiempo definido, la otra que da cabida a aquellos que participan eternamente y por naturaleza.

En efecto, aquello que es eternamente participado es más semejante a lo imparticipable que lo participado por un tiempo definido. Por consiguiente, antes de ser constituido lo participable por un tiempo definido, será constituido lo participable eternamente, que por el hecho de ser participado no difiere de su consecuente, pero por el hecho de ser participado eternamente está más cerca y es más semejante a lo imparticipable. Por otro lado, ni existen solo los seres participados por un tiempo definido (porque antes de ellos existen los participados eternamente, a través de los cuales también aquellos están ligados a los imparticipables, según una procesión que sigue el debido orden) [28 y 29]; ni solo los participados eternamente (porque ellos, estando dotados de una potencia que no se extingue, si verdaderamente existen eternamente, tienen la facultad de producir otros seres [25], esto es, los participados por un tiempo limitado; y a estos se acerca la escala descendente).

[*Corolario*] A partir de esto se evidencia que también los procesos de unificación que desde lo Uno se irradian entre los seres en parte son participados eternamente, en parte por un tiempo definido; igualmente dobles son las participaciones de orden intelectual, los procesos de animación producidos por las almas, y así también la participación de las otras formas: la Belleza, la Semejanza, la Estabilidad y la Identidad, siendo imparticipables, son participadas ya sea por parte de los seres que participan eternamente, ya sea por aquellos que participan por un tiempo definido, a nivel de derivados, en ese mismo orden[57].

57. Esta dualidad de participaciones, una eterna y otra temporalmente determinada por periodos de intermitencia, determina por sí misma distintos órdenes de realidad. Así,

64. Toda mónada-principio[58] hace existir una doble serie de realidades, una de hipóstasis que existen en sí completas, otra de irradiaciones que tienen la propia existencia en otra cosa distinta de sí[59].

Porque si la procesión es descendente, y pasa por los grados propios de las causas constitutivas, de los seres completamente perfectos proceden los perfectos y a través de estos como grado intermedio los imperfectos, según el orden debido [28 y 29]; de modo que unos serán seres que existen en sí completos, los otros por el contrario serán imperfectos. Y estos últimos nacen ya perteneciendo a sus participantes (en efecto, siendo imperfectos tienen necesidad de un substrato para poder existir); sin embargo, aquellos hacen que los participantes sean sus partes integrantes (porque siendo perfectos los llenan de sí mismos y los establecen en sí mismos [25], y no requieren en absoluto de seres inferiores para su propia existencia). Así pues, las hipóstasis que existen en sí completas, si por el proceso de separación que las lleva a la multiplicidad son inferiores con respecto a su mónada-principio, por su existencia en sí completa son de alguna manera semejantes a aquella. En todo caso, las hipóstasis imperfectas se diferencian de su mónada-principio ya sea por el hecho de existir en otro, mientras que aquella existe en sí misma; ya sea por el hecho de que son imperfectas, mientras que aquella hace perfecta toda cosa. Las procesiones, por lo demás, pasando a través de términos semejantes llegan hasta aquellos que son completamente desemejantes. Por lo tanto, cada mónada-principio hace existir dos series.

[*Corolario*] A partir de esto resulta evidente que también las Hénadas proceden de lo Uno, en parte como perfectas en sí mismas, en parte como irradiaciones de unificaciones; los intelectos en parte son substancias en sí perfectas, en parte son una suerte de proceso perfectivo de orden intelectivo; las almas en parte se pertenecen a sí mismas, en parte pertenecen a los cuerpos que animan, por lo cual no son sino semblanzas[60] de almas. Así, no toda Hénada es un dios, sino que lo es solo la Hénada perfecta en

por ejemplo, las Inteligencias, que poseen un ser y una actividad eternos, pueden ser participadas por las almas humanas de una manera temporalmente limitada, o pueden ser participadas intemporalmente por almas sobrehumanas que corresponden a seres que poseen una condición superior a los hombres precisamente por participar constantemente de un pensamiento intuitivo tal y como el que poseen las Inteligencias superiores (Plotino consideraba, sin embargo, que las almas humanas poseen en sí mismas la capacidad del pensamiento intuitivo y lo ejercen continuamente, aun a pesar de que ellas por otros condicionamientos no son conscientes de ello: *Enéada* IV.8, 8).

58. *archikè monás*.

59. Véase Plotino, *Enéada* VI.2, 22.

60. Estas semblanzas, *indálmata* en el texto (con un significado parecido al que tiene la palabra *eídōla* en muchos pasajes de las *Enéadas*, en donde se habla de *eídōla kaì skiai*,

sí; ni toda propiedad de orden intelectivo es un intelecto, sino que lo es solo aquella propiedad que es substancial; ni toda irradiación del alma es alma, puesto que existen también las semblanzas de almas.

65. Todo aquello que de cualquier manera existe, o bien existe bajo la forma de principio originario, al nivel de la causa por la cual ha sido producido, o al nivel de su propia existencia, o bien por participación, como imagen reflejada.

En efecto, o bien se considera en aquello que produce lo producido, preexistiendo, pues, en la propia causa, en cuanto toda causa precontiene en sí su consecuente, siendo a un nivel primario aquello que él es como derivado [18]. O bien se considera en lo producido aquello que produce (lo producido, participando de aquello que lo produce, muestra en sí mismo a nivel secundario aquello que eso es a nivel primario). O bien se considera cada uno al nivel suyo propio, no en la causa ni en su efecto. En el primer caso, en efecto, está a un nivel superior al propio, en el segundo a un nivel inferior; por tanto, debe existir de alguna manera un modo de ser de un nivel equivalente al propio; y cada cosa está al nivel que le es propio en base a su existencia.

66. Todos los seres son unos con respecto a otros el todo, o la parte, o son idénticos, o son diversos[61].

Porque unos contienen, los otros son contenidos; o bien ni contienen ni son contenidos y, entonces, o han recibido una idéntica característica en cuanto participan de una única cosa, o son diferentes entre sí. Pero, en el caso de que contengan, constituirían un todo; en el caso de que sean contenidos, constituirían partes; en el caso de que seres múltiples participen de una única cosa, son idénticos por lo que concierne a aquella única cosa; en el caso de que sean solo múltiples, son diversos entre sí precisamente por el hecho de ser múltiples.

67. Toda entidad que constituye un todo o precede a las partes, o está constituida de partes, o se encuentra en una parte.

Y es que o contemplamos en la causa la forma de cada cosa, y en tal caso llamamos forma preexistente en la causa a todo aquello que precede a las partes; o bien la contemplamos en las partes que participan de la causa,

esto es, fantasmas y sombras) remiten siempre en la filosofía neoplatónica a un nivel de realidad inferior y a un orden de conocimiento confuso.

61. Véase Platón, *Parménides*, 146b.

y aquí pueden existir dos posibilidades: o la vemos en todas las partes en conjunto, y se trata entonces de un todo compuesto de partes, y la ausencia de una parte cualquiera de ese todo lleva a una disminución; o bien la vemos en cada una de las partes, considerando que también la parte ha devenido un todo por participación del todo, lo que efectivamente hace que la parte sea un todo, pero como lo puede ser una parte. Por consiguiente, el todo compuesto de partes es el todo considerado en el estadio de su existencia; el todo que precede a las partes es el todo considerado a nivel causal; el todo que se encuentra en las partes es el todo visto como participado [65]. Y este último es un todo en su grado más bajo, en cuanto imita el todo compuesto de partes, cuando no se trata de una parte cualquiera, sino cuando es capaz de ser comparada con el todo del cual también las partes constituyen cada una un todo.

68. Toda entidad que constituye un todo en la parte es una parte del todo formado de partes.

En efecto, si es parte, es parte de algún todo; y lo es o bien del todo que está en ella, por el cual es llamada todo en la parte (pero en tal caso sería parte de sí misma y la parte sería igual al todo y habría identidad entre las dos); o bien es parte de algún otro todo. Si se trata de otro, o es la única parte de él, y en tal caso de nuevo no diferiría en nada del todo, siendo la única parte de un único ser; o está junto con el otro (en efecto, cada todo está constituido de una pluralidad de partes): luego aquel todo será, en cuanto constituido por una pluralidad de partes, el todo formado por las partes de las cuales consta; por lo tanto, el todo en la parte es una parte del todo formado de partes.

69. Cada todo constituido de partes participa del carácter del todo antecedente a las partes [21 y 100].

Si, en efecto, está constituido de partes, ha recibido pasivamente el carácter de totalidad (porque las partes, devenidas unidad, han recibido el carácter de totalidad gracias al proceso de unificación) y constituye un todo en partes que no son singularmente un todo. Por otro lado, lo imparticipable preexiste a todo participado [23]. Por lo tanto, la totalidad imparticipable preexiste a la participada. De modo que existe una especie de totalidad que viene antes que el todo constituido de partes, y que no es un todo recibido como efecto, sino una totalidad en sí, de la cual deriva la totalidad formada de partes.

Porque, además del todo formado de partes que se encuentra en muchos lugares y en muchas totalidades de varios tipos compuestas de partes de varios tipos, debe existir igualmente por sí misma la mónada

de todas las totalidades. Y es que ni es pura totalidad cada una de esas totalidades, pues tienen necesidad de las partes de las que estás formadas, las cuales no constituyen totalidades; ni, habiendo devenido un caso específico [de totalidad], puede ser para todas las otras totalidades causa de su ser totalidad. En consecuencia, la causa para todas las totalidades de su ser totalidad es antecedente a las partes, pues si también ella estuviera formada de partes, sería *un* todo y no *el* todo absoluto, y a su vez sería derivada de otra, y se iría al infinito, o bien existirá el todo primero, el cual no está formado de partes, sino que en su esencia es totalidad[62].

70. Entre las causas iniciales, todas las que son más universales se irradian en los participantes antes que aquellas que son particulares, y los abandonan después de que estas lo hagan[63].

Antes del consecuente, en efecto, la causa superior da inicio a su actividad sobre los derivados, está presente justo cuando su consecuente lo está, y cuando este no ejercita ya su actividad, está aún presente y actúa. Y eso se produce no solo en sujetos diversos, sino en cada uno de los eventuales participantes. En efecto, se pasa necesariamente, por ejemplo, primeramente al estadio del ser, después al de ser dotado de vida, después al de hombre. Y el ser humano no existe ya si resulta que falta la facultad lógica, pero existe aún el ser dotado de vida, pues respira y siente. Y, todavía, si falta el acto de vivir, resta el ser (en efecto, aunque no viva, permanece el ser). Otro tanto se puede decir para todas las cosas. La razón está en el hecho de que la causa superior, estando dotada de una mayor eficacia, actúa primariamente sobre el participante (puesto que sobre una misma cosa actúa primeramente la causa más potente) [56]; y sigue actuando al mismo tiempo que la causa secundaria ejercita su propia acción, pues todo aquello que sea producto de la causa secundaria es generado al mismo tiempo también por parte de la causa antecedente. Y cuando falta la causa secundaria, la superior está aún presente (dado que la donación de aquello que tiene más potencia, teniendo una eficacia mayor, abandona al participante más tarde; y es que la donación de la causa posterior no ha hecho sino reforzar la irradiación [de la Causa primera]) [70 y 57].

62. Véase Platón, *Teeteto*, 204a-205c: en donde se habla de un todo *ek tôn merôn gegonós*, es decir, de un todo como la suma de las partes, y de un todo como *mía tis idéa améristos*, esto es, una unidad que se analiza por ella misma y no por sus partes. Proclo traslada esta distinción a un *hólon ek tôn merôn* (todo en las partes) y un *hólon prò tôn merôn* (todo antes de las partes).

63. Esta Proposición es un suplemento de la 57.

71. Entre las causas iniciales, todas aquellas que ocupan un rango más universal y más elevado devienen en los seres que son meta de su acción, por lo que concierne a la irradiación que de ellas procede, en un cierto modo el substrato sobre el cual se efectúa la donación de las causas iniciales más particulares. La irradiación que parte de las causas superiores recibe, haciendo de fundamento, los efectos que proceden de las causas secundarias, mientras que las causas superiores tienen en su base las secundarias; así, entre ellas el orden de precedencia de la participación es en los dos sentidos y, aunque se reflejan las unas en las otras, iluminan desde lo alto al mismo sujeto. Las causas más universales preceden en su actividad y las más particulares dispensan su donación a los participantes teniendo como substrato la actividad de las más universales.

Porque si las causas anteriores actúan antes que las secundarias, por la superioridad de su potencia, y están presentes en los seres que tienen una capacidad más imperfecta irradiándose también sobre ellos; pero si las causas subordinadas dispensan a nivel secundario los efecto que de ellas proceden, es claro que la irradiación de las causas superiores, siendo la primera que toma posesión del ser que participa de ambas, hace de base de apoyo para las donaciones de las causas subordinadas; estas donaciones usan como fundamento las irradiaciones que se reflejan desde las causas primarias y actúan sobre un participante que anteriormente recibe la acción de aquellas.

72. Todo aquello que en los participantes hace de substrato procede de las causas más perfectas y más universales.

En efecto, las causas de un número mayor de consecuentes tienen una potencia mayor y son más universales y más cercanas a lo Uno que las causas que tienen un número menor de consecuentes [60]. Y aquellas que tienen la facultad de hacer existir las bases presupuestas por otras causas son causas de un mayor número de consecuentes, puesto que hacen existir también las condiciones de receptividad antes de la presencia de las formas. Por lo tanto, entre las causas estas son más universales y más perfectas.

[*Corolario*] A partir de esto resulta evidente el motivo por el cual la materia, a pesar de que su existencia deriva de lo Uno, está en sí misma privada de forma [57 y 59]; y por otro lado, por qué el cuerpo en sí, aunque participa del ser, no participa del alma. Y ello porque la materia, en cuanto substrato de todas las cosas, procedió de la Causa de todas las causas; y el cuerpo, siendo el substrato sobre el que se efectúa la donación del alma, derivó su existencia de la causa más universal que el alma, sea cual sea el modo en el que el cuerpo participe del ser.

73. Toda cosa que constituye un todo al mismo tiempo es un ser y participa del ser; pero no todo ser constituye un todo.

En efecto, o hay identidad entre ser y todo, o hay anterioridad de uno con respecto al otro. Pero, por más que la parte, en cuanto parte, sea un ser (y es que el todo resulta de partes que son seres), no es sin embargo un todo en sí misma, por lo que no hay identidad entre ser y todo.

Supongamos que la parte sea un no-ser: si la parte es un no-ser, tampoco el todo es un ser, puesto que toda cosa que constituye un todo es un todo formado de partes, sea él antecedente a ellas, o en ellas inmanente [67]; por lo tanto, si la parte no está dotada de ser, tampoco el todo es posible que exista.

Por otro lado, si el todo es anterior al ser, todo ser será por eso mismo un todo; entonces habrá que concluir de nuevo que la parte no es parte. Pero esto es imposible: si, en efecto, el todo es un todo, siendo un todo con respecto a la parte, también la parte será parte, siendo parte con respecto a un todo. Por lo tanto, lo que queda es que toda cosa que constituye un todo está dotada de existencia, pero no todo ser es un todo.

[*Corolario*] A partir de esto resulta evidente que el Ser primero está más allá de la totalidad, si es verdad que el ser está presente en un número mayor de cosas (en efecto, las partes en cuanto partes poseen ser), mientras que la totalidad lo está en un número menor. Y ello porque la causa de un mayor número de efectos es superior, mientras que la causa de un número menor de efectos es inferior, como se ha demostrado [60].

74. Toda forma es un todo (en efecto, consta de una multiplicidad de componentes [independientes], cada uno de los cuales contribuye a formarla); pero no toda cosa que constituye un todo es una forma.

En efecto, un ser dado, aunque sea indivisible, es un todo en cuanto es indivisible, pero no es una forma. Y ello porque todo aquello que consta de partes es un todo, mientras que es una forma aquello que tiene la propiedad de dividirse en una pluralidad de partes independientes. Por lo tanto, el Todo y la Forma no coinciden: el primero es propio de un número mayor de seres, la segunda por su parte de un número menor. Por ello el Todo se encuentra por encima de las formas de los seres [60].

[*Corolario*] A partir de estas premisas se pone de manifiesto que el Todo ocupa el grado intermedio entre el Ser y las Formas. De donde se sigue que el Ser está también antes que las Formas, y que las Formas son seres, pero no todo ser es una forma. En consecuencia, también en los seres que ocupan el grado terminal las privaciones son en un cierto modo seres,

pero no son formas [57], recibiendo también ellas, gracias a la potencia unitaria del ser, un cierto reflejo débil del ser.

75. Toda causa propiamente dicha trasciende su consecuente [26, 27 y 82].

Si, en efecto, fuese inmanente a él, o porque es una parte integrante de él, o porque tiene de alguna manera necesidad de él para existir [64], sería por ello mismo más imperfecta que su consecuente. Aquello que es inmanente en el consecuente es con-causa más bien que causa[64], y es parte de aquello que nace tanto como es instrumento de su generador. En efecto, la parte es inmanente en aquello que nace, siendo más imperfecta que el todo; el instrumento está al servicio del principio generador con el fin de generar, no pudiendo determinar por sí mismo la medida del acto generativo. Por consiguiente, toda causa propiamente dicha, si se admite que es más perfecta que su derivado [7], y que se autoprovee el límite del acto generador, trasciende los instrumentos, los elementos y, en una palabra, todas las así llamadas con-causas.

76. Todo aquello que nace de una causa inmóvil tiene una substancia inmutable; todo aquello que nace de una causa sujeta a movimiento tiene una substancia mutable[65].

Efectivamente, si aquello que crea es absolutamente inmóvil, no por medio del movimiento, sino por medio del ser mismo produce su derivado [18 y 26]; si esto es verdad, tiene su derivado en coincidencia con su propio ser; y si es así, produce mientras es. Pero es eternamente: por lo tanto, hace ser eternamente a su consecuente; de modo que este último, por su parte, nace eternamente de aquel y eternamente es, conectando su propia eternidad, relativa a la procesión, a la eternidad de aquel, relativa a la acción.

Por el contrario, si se supone que la causa está sujeta a movimiento, también aquello que de ella nace será mutable en su ser, pues aquello que tiene su ser a través del movimiento cambia en su ser en razón de que lo que se mueve padece un cambio; y, entonces, si el consecuente, siendo producido en base al movimiento, permaneciera inmutable, sería superior a la causa que lo ha hecho existir. Pero esto es imposible [7]. Por

64. La distinción entre el concepto de causa verdadera y el de causa accesoria o, como dice aquí Proclo, con-causa (*synaítion*) está ya presente en el *Fedón* (99a ss.) en el famoso pasaje en el que Sócrates habla de los motivos reales del movimiento voluntario de un miembro y los distingue de los motivos accesorios (músculos y tendones).

65. Véase Aristóteles, *Metafísica*, XII.6, 1072a ss.

lo tanto, no será inmutable. De modo que cambiará y se moverá en su mismo ser, imitando el movimiento que le ha dado la existencia.

[VIII. POTENCIA Y ACTO; ACTIVIDAD Y PASIVIDAD (77-86)]

77. Todo aquello que está en potencia pasa al ser en acto a partir de un ser que es en acto aquello que eso es en potencia; aquello que está en potencia con respecto a un determinado aspecto deriva de aquello que está en acto con respecto a ese mismo aspecto, sea el que sea; aquello que está en potencia con respecto a todos los aspectos deriva de aquello que está en acto en todos los aspectos[66].

Porque el ser en potencia por naturaleza no puede llevarse a sí mismo al acto, pues es imperfecto. Si ello, imperfecto como es, deviniese causa de su pasar al estado de perfección y en acto, la causa sería más imperfecta que su derivado. Por lo tanto, el ser en potencia, en cuanto está en potencia, no puede ser causa de su propio ser en acto, de otra manera sería, en cuanto imperfecto, causa de su estado de perfección, si es verdad que todo aquello que está en potencia, en cuanto está en potencia, es imperfecto, mientras que aquello que está en acto, en cuanto está en acto, es perfecto.

Por lo tanto, si el ser en potencia va a estar en acto, es que recibirá el estado de perfección de otro; y este último será eso mismo en potencia (pero en tal caso, de nuevo, tendríamos un ser imperfecto capaz de generar a un ser perfecto) o en acto, y será en acto algo distinto o bien aquello que era en potencia el ser que pasa al acto. Pero, si produce siendo en acto alguna cosa distinta, puesto que es Causa eficiente en relación a su propio carácter, no hará pasar al acto aquello que en el otro está en potencia [18]; y este último, por otra parte, no estará en acto si se admite que en realidad no deviene en acto con respecto al aspecto en el que está en potencia. Por lo tanto, lo que resta es que pase al acto partiendo del ser que es en acto aquello que él es en potencia.

78. Toda potencia es perfecta e imperfecta.

Y ello porque, por un lado, la potencia que lleva al acto es perfecta, pues vuelve perfectos a otros seres gracias a sus propias virtualidades actualizantes, y aquello que tiene la facultad de volver perfectos otros seres es más perfecto. Por otro lado, la potencia que tiene necesidad de algo distinto que preexista en acto [77], potencia en virtud de la cual algo existe

66. Véase Aristóteles, *Metafísica*, IX.8, 1049b4 ss.

en potencia, es imperfecta. En efecto, tiene necesidad de la perfección presente en otro para devenir perfecta, participando de ella. Tal potencia, pues, en sí misma es imperfecta. Por tanto, es perfecta la potencia del ser que está en acto, en cuanto generadora de la existencia en acto; es imperfecta por el contrario la potencia del ser que está en potencia, puesto que procura su perfección a partir del ser que está en acto.

79. Todo aquello que está sujeto al devenir nace de una doble potencia.

Porque, en cuanto a sí mismo, ha de ser idóneo y tener una potencia imperfecta, mientras que la Causa eficiente, siendo en acto eso que aquel es en potencia [77], ha de poseer una potencia perfecta. En efecto, todo acto procede de una potencia inmanente a él. Admitiendo que la Causa eficiente no tenga potencia, ¿cómo ejercitará su acto y cómo actuará sobre otro ser? Y admitiendo que el ser sujeto al devenir no tiene la potencia que lo vuelve idóneo, ¿cómo podría devenir? Y ello en tanto que la Causa eficiente ejercita toda acción suya sobre aquello que tiene la capacidad de padecer tal acción, no sobre cualquier cosa con la que se encuentre ni sobre aquello que no tiene la disposición natural para padecer su influjo[67].

80. Todo cuerpo es en sí por naturaleza objeto pasivo de acción, todo ser incorpóreo es, por el contrario, sujeto agente, uno siendo en sí mismo incapaz de actuar, el otro no admitiendo una condición de pasividad. Sin embargo, también lo incorpóreo padece a consecuencia de su asociación con el cuerpo, igual que, por su parte, los cuerpos pueden actuar gracias a participar de los seres incorpóreos[68].

Porque el cuerpo, en cuanto cuerpo, es solo divisible y por ello es pasible, estando sometido a toda subdivisión, y hasta el infinito bajo todos los aspectos. Lo incorpóreo, por el contrario, al ser simple, es impasible: aquello que está privado de partes no puede ser dividido, ni padecer cambio aquello que no está compuesto [48]. Por lo tanto, o bien nada tendrá la facultad de actuar, o bien la tendrá lo incorpóreo, si es verdad que el cuerpo, en cuanto cuerpo, no actúa, sino que se presta solo a ser dividido y a padecer.

67. La diferencia entre una *dýnamis* activa y una *dýnamis* pasiva está ya claramente presente en Aristóteles (véase *Metafísica*, IX.1, 1045b35-1046a4), de donde toma el concepto Plotino, que lo utiliza para diferenciar la potencia creativa del Uno de la potencia pasiva de la Materia (véase *Enéada* V.3, 15).

68. Véase Platón, *Leyes*, X, 896a ss. Para un análisis del recorrido histórico dentro del neoplatonismo de esta distinción entre la actividad del alma y la pasividad del cuerpo, véase el denso comentario de Dodds a esta Proposición.

Puesto que, por otro lado, todo aquello que actúa posee la potencia que lo hace actuar y además el cuerpo en sí mismo está dotado de acción y de potencia, de modo que, si actúa, lo hace no en cuanto cuerpo, sino por la potencia de actuar que está en él, de ello se deduce que él actúa, sea como sea que actúe, por participación en la potencia. A decir verdad, los seres incorpóreos por su parte participan de la pasividad una vez que se encuentran en un cuerpo: junto a los cuerpos son divididos y poseen la naturaleza divisible de aquellos, a pesar de carecer de partes en su propia esencia.

81. Todo aquello que, manteniéndose separado, es participado está presente en lo participante gracias a un poder no separado que le concede.

Si, en efecto, [lo participado] está en sí separado de lo participante y no está en él, dado que posee en sí su propia hipóstasis, hay necesidad de un intermediario entre ellos que los conecte, más semejante a lo participado pero encontrándose propiamente en lo participante. Y es que si aquel está separado, ¿cómo puede este participar, no poseyendo ni directamente lo participado, ni otra cosa que provenga de aquel? Por lo tanto, una potencia y una irradiación, procediendo de lo participado en lo participante, los harán entrar en conexión: tendrán así el instrumento por medio del cual se produce la participación lo participado, por un lado, y por el otro, lo participante.

82. Todo ser incorpóreo, teniendo la facultad de volverse hacia sí mismo, si es participado por otros, lo es permaneciendo separado [16].

Si suponemos que no se da separación, su actividad no estará separada de lo participante, y tampoco su ser. Pero si esto es así, no realizará una conversión hacia sí mismo, pues en tal caso se encontraría separado de lo participante, dado que se trata de dos cosas distintas. Si puede entonces volverse hacia sí mismo, es participado permaneciendo separado, en el caso de que sea participado por otros.

83. Todo aquello que es capaz de conocerse a sí mismo es capaz de todo tipo de conversión hacia sí mismo.

En efecto, que se vuelve hacia sí mismo por su actividad, puesto que se conoce a sí mismo, es evidente, y por los siguientes motivos: el sujeto y el objeto del conocimiento son una sola cosa y el acto cognoscitivo del sujeto se tiene a sí mismo como objeto en cuanto objeto cognoscible; por el hecho de que el sujeto realiza la acción de conocer, se trata de una actividad y, por lo demás, el acto cognoscitivo del sujeto se tiene a sí mismo

por objeto, puesto que el sujeto tiene la facultad de conocerse a sí mismo. Ahora bien, se ha demostrado que si la conversión se produce para la actividad, se produce también para el ser: todo aquello que a través de su actividad tiene la facultad de volverse hacia sí mismo tiene también un ser que converge en sí mismo y es inmanente a sí mismo [44 y 20][69].

84. Todo aquello que es eterno tiene una potencia infinita.

Si, en efecto, su hipóstasis no desaparece nunca, es infinita también la potencia en base a la cual es aquello que es y puede existir. Si se supone que la potencia que vuelve posible su ser tiene un límite, podría por un momento llegar a faltar; pero en tal caso llegaría a faltar también el ser del poseedor de esta potencia; por lo tanto, no estaría ya dotado de un ser eterno. Por consiguiente, la potencia de aquello que es eterno, aquella potencia que le permite ser, es necesariamente infinita.

85. Es eterna la potencia de devenir de todo aquello que está sujeto a eterno devenir [55].

Y es que si está sujeto a eterno devenir, la potencia de devenir que está en ello no desaparece nunca. Si se supone que es limitada, cesará en un arco de tiempo infinito; pero en el momento en que tuviese término la potencia de devenir, cesaría de devenir también aquello que gracias a aquella potencia devenía, y entonces no estaría ya sujeto a un eterno devenir. Pero por hipótesis está en eterno devenir: por lo tanto, su potencia de devenir es infinita.

86. Todo aquello que es ser en el sentido verdadero[70] y propio no es infinito ni en el número ni en el tamaño, sino solo relativamente a la potencia [84 y 85].

Todo infinito, en efecto, lo es o bien en cantidad, o bien en tamaño, o bien en potencia. Aquello que es ser en sentido verdadero y propio es infinito en cuanto su vida no se extingue nunca, su existencia no desaparece nunca, su actividad no padece disminución; sin embargo, no es infinito ni en tamaño (puesto que aquello que es ser en sentido verdadero y propio

69. Proclo soluciona el problema de la relación entre el cuerpo y el alma, esto es, de la interrelación entre el elemento físico y el elemento psíquico, mediante la introducción de un tercer elemento que hace de mediación y de ligazón entre ambos. Este punto de encuentro es esta conciencia que se da en el ámbito de la vida animal y orgánica: como tal tiene una naturaleza psíquica, pero por su carácter primitivo está sometida a los influjos de los procesos orgánicos y materiales.

70. *Pan tò óntōs ón.*

está privado de tamaño, en cuanto existe por autoconstitución, y aquello que existe por autoconstitución está privado de partes y es simple) [49 y 47], ni en número (en efecto, es el ser que goza de la máxima unidad, dado que ocupa el puesto más cercano a lo Uno y con lo Uno tiene la más estrecha afinidad) [62], sino en potencia. Por ello, en base a esa misma relación aquel carece de partes y es infinito; y cuanto más es uno y sin partes, tanto más es infinito. Porque la potencia que está sometida a división es ya por esto débil y limitada [61], y las potencias que están expuestas a todo tipo de divisiones están en todo limitadas; las potencias que ocupan el grado último y más lejano de lo Uno están bajo todo punto de vista limitadas a causa de su división, mientras que las potencias que ocupan el primer grado son infinitas gracias a su carencia de partes. Porque la división desmiembra y disuelve la potencia de cualquier cosa; la falta de partes, por el contrario, teniéndola unida y clausurada, la mantiene recogida en sí, no sujeta a extinción y disminución[71].

Por otro lado, la infinidad relativa al tamaño y la relativa al número implican una absoluta privación y ausencia de la falta de partes, puesto que en este caso lo limitado es lo más cercano a aquello que es sin partes, y lo más lejano por el contrario es lo infinito, lo cual se encuentra absolutamente fuera de la unidad. Lo infinito por la potencia no puede, pues, pertenecer a una cosa infinita en el número o en el tamaño, si es verdad que la potencia infinita tiene como propiedad imprescindible la falta de partes, mientras que lo infinito en el número o en el tamaño está a la máxima distancia de aquello que está privado de partes. Por lo tanto, si el Ser fuera infinito en el tamaño o en el número, no tendría una potencia infinita; pero él tiene una potencia infinita: por lo tanto, no es infinito en el número o en el tamaño.

[IX. SER, LÍMITE, INFINITO Y PROBLEMAS RELATIVOS A LA ETERNIDAD Y A LA INFINITUD (87-96)]

87. Todo aquello que es eterno es un ser, pero no todo ser es eterno.

En efecto, la participación en la clase de los seres es propia de alguna manera también de las cosas que tienen un nacimiento, en cuanto estas no son identificables con aquello que no existe en absoluto; ahora bien, si aquello que está sujeto al devenir no es identificable con aquello que no existe en absoluto, de alguna manera es un ser. Por lo demás, la eternidad no es en ningún caso una propiedad de las cosas que tienen un nacimiento, y mucho menos de lo que no participa ni siquiera de la eternidad

71. Véase Plotino, *Enéada* VI.9, 6.

temporal. Todo aquello que es eterno, por el contrario, eternamente es: participa, de hecho, de la eternidad, lo que significa que el ser es otra cosa que la eternidad [60], pues aquello que participa de la eternidad participa también del ser, mientras que no todo aquello que participa del ser participa igualmente de la eternidad.

88. Todo aquello que es Ser en sentido verdadero y propio o es previo a la Eternidad, o es en la Eternidad, o participa de la Eternidad.

Se ha demostrado ya que es previo a la Eternidad [87]. Pero es también en la Eternidad, puesto que en la eternidad el *siempre* acompaña al *ser*. Y ciertamente participa de la Eternidad, pues a toda cosa eterna se le dice tal por su participación tanto en el durar eternamente como en el Ser. Porque aquello que es eterno posee por participación tanto uno como otro de estos dos caracteres. Ahora bien, la Eternidad posee el durar eternamente a nivel primario, pero posee el ser por participación; el Ser absoluto es el Ser primero[72].

89. Todo aquello que es Ser en sentido verdadero y propio deriva del Límite y de lo Infinito [84, 159, 92 y 31][73].

Porque si está dotado de una potencia infinita, es obvio que es infinito y bajo este aspecto deriva de lo Infinito. Ahora bien, si está privado de partes y es unitario [47], bajo este aspecto participa del Límite, puesto que el participante de lo Uno está limitado. Por otro lado, carece al mismo tiempo de partes y está dotado de una potencia infinita. Por lo tanto, aquello que es Ser en sentido verdadero y propio deriva del Límite y de lo Infinito.

90. Anteriormente a todo aquello que deriva su hipóstasis del límite y de la infinidad existen en sí mismos el Límite primero y la Infinidad primera.

Si, en efecto, antes de existir de manera particular los caracteres existen en sí mismos como causas iniciales comunes a todas las cosas y no propios de algunas, de modo que sean de todas indistintamente [22 y 23], antes del derivado de ambos han de existir el Límite primero y el Infinito a nivel primario. En efecto, el límite inmanente en la cosa mezclada

72. Como señala aquí Dodds, la relación del Ser con la Eternidad es como su relación con la Totalidad y la Vida [73 y 101, respectivamente]: en todos estos casos el Ser es el término más abarcador y comprensivo del par, y por ello es desde el punto de vista metafísico anterior.

73. Sobre el carácter preeminente que en la Escuela de Atenas se le dio al Límite y lo Ilimitado como principios cosmogónicos, véase el denso comentario que Dodds dedica al grupo de Proposiciones 89-92.

participa de la infinidad, y así precisamente lo Infinito participa del Límite; cada uno de ellos, sin embargo, considerado en su grado primero en absoluto es otro con respecto a aquello que es: por consiguiente, lo Infinito a su nivel primario no puede tener en sí límite, ni el Límite primero ha de tener infinidad. En consecuencia, antes del compuesto estos componentes existen en el primer grado absoluto.

91. Toda potencia o es limitada o ilimitada: pero toda potencia limitada deriva de la potencia ilimitada, mientras que la potencia ilimitada deriva de la Infinidad primera.

Y es que las potencias que tienen una duración temporal definida están limitadas, pues no logran mantener la infinidad del ser eternamente; pero las potencias de los seres eternos son ilimitadas, puesto que no abandonan nunca la existencia que les es propia [84 y 85].

92. Toda la multiplicidad de las potencias infinitas depende de la única Infinidad primera, la cual no es como una potencia participada, ni es inmanente en aquello que está dotado de potencia, sino que es en sí absoluta y no es la potencia de un participante singular, sino causa de todos los seres.

Y ello porque, si bien el Ser primero absoluto tiene potencia, no es sin embargo la Potencia en sí, puesto que posee también el límite, mientras que la Potencia primera es infinita [89 y 90]. Las potencias infinitas, en efecto, son infinitas por participación de la Infinidad: antes de todas las potencias existirá, pues, la Infinidad primera, gracias a la cual el ser es infinito en la potencia [86] y toda cosa ha tenido una parte de Infinidad. La Infinidad no coincide ni con lo Primero absoluto (pues él es la medida de todas las cosas, al ser el Bien y lo Uno) [12 y 13], ni con el Ser (pues él es infinito pero no es la Infinidad). Por consiguiente, la Infinidad ocupa una posición intermedia entre lo Primero absoluto y el Ser, y es causa de todo aquello que es infinito en la potencia y de toda infinidad presente en los seres.

93. Todo infinito que esté presente en los seres no constituye un infinito ni para los seres que le son superiores, ni en relación a sí mismo.

En efecto, aquello que en relación con una cosa es infinito, en relación con esa misma cosa está también no circunscrito[74]. Pero todo aquello

74. *aperígraphon*. Proclo aquí va a distinguir, sin embargo, entre un infinito cuantitativo, que obviamente no admite niveles, y un infinito cualitativo que es atribuido a las

que está presente en los seres encuentra un límite en sí mismo y en todo aquello que ocupa un grado superior: por consiguiente, queda como única posibilidad que lo infinito presente en los seres sea infinito solo si esos seres son inferiores a él; en relación a ellos posee una potencia de naturaleza menos dividida, en tal medida que no puede ser circunscrito por todos aquellos seres en relación a los cuales es infinito. En efecto, por mucho que estos se eleven hacia el infinito, a este último le queda de todos modos algo que está fuera del ámbito de ellos; aunque entren todos en él, mantiene a pesar de eso algo encerrado en sí mismo y que no se puede vincular a aquello que le es inferior; y cuando ellos también despliegan las potencias poseídas por lo infinito, este último conserva, en su grado de unificación, algo que está más allá de lo cual no se puede avanzar, algo que permanece encerrado en sí, que se sustrae a la acción desplegadora de aquellos. Pero si eso mismo ha de mantenerse unido y delimitarse, no es posible que sea infinito en relación a sí mismo [89]; y tanto menos lo será en relación a los seres que le son superiores, pues tiene una porción de la infinidad que está en ellos. En efecto, las potencias de los seres más universales son más infinitas, puesto que son más universales y ocupan un puesto más cercano a la Infinidad primera.

94. Toda eternidad es una suerte de infinidad; no toda infinidad es, sin embargo, una eternidad.

Porque muchas de las cosas infinitas no tienen a continuación de durar eternamente la infinidad; existen, por ejemplo, la infinidad relativa a la cantidad, la relativa al tamaño y la infinidad propia de la materia y otros tipos de tal género, donde lo infinito es debido o a la imposibilidad de recorrerlo en su completa extensión, o a lo ilimitado de la substancia[75]. En cuanto al hecho de que la Eternidad sea una Infinidad, es cosa obvia, puesto que aquello que no desaparece nunca es infinito, y este es el ser eterno, el cual tiene una existencia que nunca llega a faltar. La Infinidad, pues, precede a la Eternidad: y es que aquello que tiene la facultad de hacer existir un número mayor de cosas y es más universal es una causa de orden superior [60]. En conclusión, la Infinidad primera es distinta de la Eternidad.

entidades espirituales y cuya naturaleza ilimitada es tal solo en relación a los niveles inferiores de conciencia que no pueden abarcarlo; esta infinitud es solo potencial con respecto a estas formas de conciencia, lo cual no quiere decir que no tenga límites propios: solo lo Uno es ilimitado, porque está por encima de toda limitación, y la Materia, porque está por debajo de toda limitación.

75. Véase Aristóteles, *Física*, III.6, 206a9 ss.

95. Toda potencia que sea más unitaria es más infinita que la potencia sujeta a escisión múltiple.

Porque, si la Infinidad primera es la más cercana a lo Uno [92], también entre las potencias la que está ligada a lo Uno con una afinidad más estrecha es infinita en grado superior a la potencia que de aquel se aleja: la escisión hace que la potencia pierda la forma unitaria que le garantizaba la superioridad sobre las otras potencias, en cuanto se mantenía compacta gracias a la falta de partes. Y eso es porque en aquello que es divisible, si por un lado, las potencias, consideradas todas en conjunto, resultan multiplicadas en el número, por el otro lado, padeciendo la división, pierden en eficacia.

96. La potencia propia de todo cuerpo finito es incorpórea, si es ilimitada [92].

Si, en efecto, se supone que es incorpórea, en la hipótesis de que este cuerpo sea infinito, tendremos el infinito contenido por lo finito; en la hipótesis, por el contrario, de que se trate de un cuerpo finito, ciertamente aquello que lo hace ser un cuerpo no lo hace ser una potencia; porque si en cuanto cuerpo posee un límite y, por otro lado, en cuanto es potencia es ilimitada, no podrá ser una potencia en base a aquello por lo cual es un cuerpo. Por consiguiente, la potencia que tiene su sede en el cuerpo finito, siendo infinita, es incorpórea[76].

[X. LA RELACIÓN ENTRE IMPARTICIPADO Y PARTICIPADO Y LA DEPENDENCIA QUE TIENE TODO DEL PRINCIPIO PRIMERO (97-100)]

97. Toda Causa inicial que abre una serie particular hace partícipe a toda la serie de su carácter específico; y aquello que la causa es a nivel primario lo es también la serie según una progresión descendente [18, 21 y 100].

Porque si está a la cabeza de la serie entera y todos los elementos de los que la serie está constituida están coordinados según un sistema que parte de la Causa inicial, es claro que es esta última la que da a todos los miembros aquella única forma en base a la cual son clasificados en el ámbito de la misma serie. O bien, en efecto, todos los miembros han participado de la semejanza con ella sin que existiera una causa, o bien de ella deriva el carácter idéntico que está presente en todos los miembros. Pero que no haya habido una causa es accidental, y no podría nunca haber espa-

76. Véase Aristóteles, *Física*, VIII.10, 266a10 ss.

cio para lo accidental en cosas ordenadas en serie, con mutua cohesión y en una condición que permanece eternamente. Toda la serie recibe, por tanto, de la Causa inicial el carácter que distingue la substancia de la Causa inicial misma.

Pero si lo recibe de ella, es evidente que lo recibe con una progresión descendente y con el descenso de grado que es propio de las cosas subordinadas. En efecto, el carácter distintivo se encuentra o de un modo similar en aquello que está a la cabeza y en los otros miembros —entonces, ¿cómo se puede decir aún que uno está a la cabeza y que después de él, por el contrario, los otros miembros han recibido en suerte la existencia?— o de un modo desemejante. En este último caso es obvio que lo múltiple obtiene de la unidad la identidad de carácter, pero no al revés, y que el carácter de la serie, el cual preexiste a nivel primario en la unidad, existe a nivel derivado en lo múltiple.

98. Toda causa separada está al mismo tiempo por todas partes y en ninguna parte[77].

En efecto, por la donación de la propia potencia [97] [la causa separada] está por todas partes, puesto que la causa es precisamente esto: aquello que va a colmar a los seres destinados por la naturaleza a ser partícipes de ella es principio de todos los derivados y está presente en todas las fecundas procesiones de las irradiaciones. Por otro lado, por su ser, que no se deja mezclar con los seres que están en el espacio, y por su especial pureza no está en ninguna parte. Si, efectivamente, está separada de sus efectos, su lugar está por encima de todos estos de igual manera y no está en ninguno de los seres inferiores a ella. Porque en el caso de que estuviera solo por todas partes, eso no impediría que sea causa y que esté presente en todos los participantes, pero no precedería a todos manteniéndose separada; y también en el caso de que no estuviera en ninguna parte sin estar en todas partes, eso no impediría que precediera a todos los participantes y que no perteneciera a ninguno de los seres que son inferiores a ella; sin embargo, no estaría en todo así como las causas por naturaleza están en los efectos, gracias a las superabundantes donaciones de ellas mismas. Por lo tanto, para estar, en cuanto causa, en todos los seres que pueden participar de ella y, en cuanto separada e indepen-

77. Proclo afronta aquí el dilema de la inmanencia-trascendencia de la causa con respecto a su efecto. Como señala Dodds, la solución que ofrece aquí Proclo, por más que sea característicamente neoplatónica, sin embargo, tiene un origen anterior. Así, Platón en *Parménides*, 131b representa a la figura homónima preguntándole a Sócrates cómo es posible que una Idea pueda estar presente en su totalidad en cada uno de sus participantes, a lo cual el segundo responde diciendo que es como el día, «que, siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier, y no está, empero, separado de sí mismo» (trad. M. I. Santa Cruz).

diente, antes de todos los seres que de ella llegan a estar llenos, está al mismo tiempo por todas partes y en ninguna parte.

Y no está en una parte suya por todas partes, y en otra en ningún sitio, puesto que así habría una hendidura, una división interna a ella misma, si se admite como verdadero que una parte suya esté por todas partes y en todo participante, y otra en ningún lugar y antes de todos los participantes. Por el contrario, ella está toda entera por todas partes y así precisamente en ningún lugar. Y ello porque los seres que pueden participar de una causa se encuentran con ella en su totalidad y la encuentran toda entera presente en sí mismos, y ella en su totalidad se mantiene distinta de ellos. El participante, en efecto, no ha absorbido en sí la causa, sino que ha tenido de ella cuanto él tiene el poder de contener. Ni la causa, en cuanto separada, dispensando algo de sí misma llega a estar saturada de las participaciones de una multiplicidad de seres, ni los participantes participan de ella estando ella misma ausente, dado que la causa donadora está por todas partes.

99. Todo imparticipado, en cuanto es imparticipado, no extrae de otra causa su existencia, sino que ello mismo es principio y origen de todo aquello que es participado; así, todo principio relativo a cualquier serie es inengendrado [100, 162, 116 y 122].

En efecto, si es imparticipado, en la serie que le es propia ha obtenido en suerte el primer puesto, y no procede de otros antecedentes [21, 22 y 24]: y ello porque no sería ya el primero si recibiera de algún otro ser aquel carácter distintivo que lo hace ser imparticipado. Por lo demás, si resulta inferior a otros y de ellos procede, no procede en cuanto es imparticipado, sino en cuanto participante, puesto que indudablemente participa de aquello de lo cual ha tenido origen, y aquello de lo que participa no ocupa el primer grado; pero aquello que se da a nivel de no participado se da a nivel primario. Así pues, no es posible que, en cuanto imparticipado, derive de una causa. En efecto, en cuanto deriva de una causa, es participante y no imparticipado; en cuanto, por el contrario, es imparticipado, es causa originaria de participados, y no ello mismo participante de otros.

100. Toda serie de totalidades se extiende hasta una Causa inicial imparticipable; todos los imparticipables dependen del único Principio de todas las cosas [115].

Porque si cada serie es afectada por un idéntico carácter, la causa de la identidad es algo que en cada una ocupa el primer puesto; como, en efecto, todos los seres derivan de un principio singular, así precisamente toda serie derivará de un principio singular [11 y 21].

Por otro lado, todas las mónadas imparticipables son reconducidas a lo Uno, puesto que todas ellas tienen analogía con lo Uno. Por consiguiente, en cuanto también ellas están afectadas por un idéntico carácter, esto es, por la analogía con lo Uno, son reconducidas a lo Uno [22 y 24]. Y, en cuanto derivan todas de lo Uno, ninguna de ellas es un principio; mientras que, en cuanto cada una es imparticipable, cada una es un principio [99]. En consecuencia, siendo principios de algo, dependen del Principio de todo. Es Principio de todo aquello de lo cual todo participa; el único principio del cual todas las cosas participan es el Principio primero; de los otros principios no participan todas las cosas, sino solo algunas. Por ello aquel es el Principio primero absoluto, los otros son principios primeros en relación a un determinado orden de cosas, pero no lo son en términos absolutos.

[XI. SER, VIDA, INTELECTO Y TEOREMAS COMPLEMENTARIOS SOBRE LA INMORTALIDAD, ETERNIDAD, TEMPORALIDAD, Y SOBRE PARTICIPACIÓN Y PROCESIÓN (101-112)]

101. A la cabeza de todas las cosas que participan del intelecto está el Intelecto imparticipable; a la cabeza de todas las cosas que participan de la vida está la Vida; a la cabeza de las cosas que participan del ser está el Ser; de estos mismos, además, el Ser viene antes que la Vida y la Vida viene antes que el Intelecto [138].

Puesto que en todo orden de cosas antes de los participados están los imparticipables [23 y 100], es necesario que antes de aquello que está dotado de intelecto esté el Intelecto, antes de aquello que es viviente, la Vida, y antes de las cosas que son, el Ser. Dado que, por lo demás, la causa originaria de un número mayor de derivados es anterior a la causa originaria de un número menor de ellos [60], entre las causas arriba citadas el Ser ocupará el primer puesto: y ello porque está presente en todas las cosas dotadas de vida y de intelecto (puesto que toda cosa que vive y que participa de la actividad intelectiva necesariamente existe), pero no al revés (no todos los seres viven y piensan). En segundo lugar está la Vida, pues todos los seres que participan del intelecto participan también de la vida, pero no al revés: de hecho, muchos seres viven y permanecen, sin embargo, privados de actividad cognoscitiva. Como tercero está el Intelecto, puesto que todo aquello que en cualquier medida es capaz de conocer vive y existe. Por lo tanto, si el Ser es causa de más derivados, de menos derivados, la Vida, y aún de menos, el Intelecto; en primer lugar está el Ser, después la Vida, después el Intelecto.

102. Todas las cosas que de un modo u otro son resultan del Límite y de lo Ilimitado a causa del Ser primero; todo aquello que vive es capaz de moverse por sí mismo a causa de la Vida primera; todo aquello que es capaz de conocer participa de la actividad cognoscitiva a causa del Intelecto primero.

Si, en efecto, aquello que en relación con cada serie es imparticipable hace partícipes de su propio carácter distintivo a todos los miembros que forman parte de la misma serie [97], es evidente que el Ser primero hace partícipes a todas las cosas del Límite y de lo Ilimitado, pues de estos Él es el compuesto primero [138, 180 y 89]; es evidente que la Vida comunica el movimiento que es intrínseco a ella (porque la Vida es la procesión primera y el movimiento primero que tienen origen en la hipóstasis del Ser); y es evidente que el Intelecto comunica la actividad cognoscitiva (pues la raíz primera de todo proceso cognoscitivo reside en el Intelecto, y el Intelecto es aquello que primeramente tiene capacidad cognoscitiva).

103. Todo está en todo, pero en cada cosa según su naturaleza: en efecto, en el Ser están la vida y el intelecto, en la Vida el ser y el pensar, en el Intelecto el ser y el vivir, pero todas las cosas en un caso están según la naturaleza del Intelecto, en el otro según la naturaleza la Vida, y en el otro según la naturaleza del Ser[78].

Puesto que, en efecto, cada cosa o está al nivel de la causa, o al nivel de la existencia en sí, o al nivel de la participación, y puesto que en el término primero los restantes están presentes a nivel de causa, en el intermedio el primero está presente a nivel de participación [65], el tercero por contra al nivel de causa, y en el tercero los antecedentes están presentes a nivel de participación, de ello se deduce que en el Ser están también precontenidos la Vida y el Intelecto, pero puesto que cada cosa está caracterizada en base a su existencia en sí y no a nivel de causa (porque es causa de otro distinto de sí) ni a nivel de participación (pues aquello de lo cual participa lo posee trayéndolo de otra cosa distinta de sí), allí el vivir y el pensar están presentes a nivel del Ser, como vida propia del Ser e intelecto propio del Ser; en la Vida el Ser está a nivel de participación, a nivel

78. Este principio general, de honda raigambre platónica, es usado por Proclo en diferentes escalas de realidad. Lo usa para explicar la comunidad de Ideas, para solucionar el problema de la trascendencia de las mismas, pero también para vincular los cuatro elementos materiales o para justificar la comunidad de mujeres y niños de la *República* platónica. En todo caso, la fórmula tuvo después una amplia trayectoria que se adentra en la filosofía medieval y llega hasta Leibniz, quien la interpreta en sus *Principios de la naturaleza y la gracia* en el sentido de que cada mónada es una representante del universo en su totalidad desde su particular punto de vista (G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, Gredos, Madrid, 1989, pp. 225-226).

de causa el pensar, pero uno y otro según la naturaleza que es propia de la Vida (de este modo, en efecto, es su existencia); en el Intelecto ya sea la Vida, ya sea el Ser están a nivel de participación, y ambos según la naturaleza propia del Intelecto (pues el ser del Intelecto es cognoscitivo y la vida es conocimiento).

104. Todo aquello que es eterno a nivel primario tiene eternos el ser y la actividad.

Porque si va a participar a nivel primario del carácter de la Eternidad, no es el caso que participe de esta en un aspecto y no en el otro, sino en todos los aspectos. O, en efecto, participando de ella en cuanto a la actividad, no participa de ella en cuanto a la esencia (pero esto es imposible, pues la actividad resultará en tal caso superior al ser); o, participando de ella en cuanto a la esencia, no participa de ella en cuanto a la actividad, y la misma cosa será entonces eterna a nivel primario y temporal a nivel primario, y el tiempo medirá la actividad de algunos seres a nivel primario, y la Eternidad, que es superior a todo tiempo, no medirá la actividad de ninguno [53 y 54], si es verdad que la Eternidad a nivel primario no está contenida por la eternidad en cuanto a la actividad. Por lo tanto, todo ser eterno a nivel primario posee como eternos tanto el ser como la actividad.

105. Todo aquello que es inmortal es eterno, pero no todo ser eterno es inmortal.

Y es que si es inmortal aquello que participa perpetuamente de la Vida, y aquello que participa perpetuamente de la Vida participa también del Ser [101], es verdad también que lo eternamente viviente existe eternamente; en consecuencia, todo ser inmortal es eterno (en efecto, por un lado, el ser inmortal es aquel que no puede recibir la muerte y que vive eternamente; por otro lado, es eterno aquello que no puede recibir el no-ser y que es eternamente).

Ahora bien, si son muchos los seres ya sea por encima, ya sea por debajo de la Vida, puesto que excluyen la inmortalidad y existen a pesar de ello eternamente, se deduce de ello que no todo ser eterno es inmortal. Por otro lado, que muchos seres eternos no son inmortales es cosa evidente: existen, en efecto, algunos entre los seres que están privados de vida aun existiendo eternamente y siendo imperecederos. Y ello porque, como el ser con relación a la vida, así lo eterno se encuentra con lo inmortal (lo inmortal es vida inalienable y el ser que es de modo inalienable es inmortal); pero el Ser tiene un campo de extensión mayor que el de la Vida, por lo cual también la eternidad tendrá un campo de extensión superior a la inmortalidad.

106. Entre todo aquello que es eterno bajo todo aspecto, en cuanto al ser y en cuanto a la actividad, y aquello que tiene su ser en el tiempo es intermedio el ser que, por un lado, es eterno, y por el otro, es medido por el tiempo.

En efecto, aquello que tiene su ser delimitado por el tiempo es temporal bajo todo aspecto (puesto que con mayor razón esa cosa ha obtenido en suerte también una actividad temporal); y el ser temporal bajo todo aspecto es absolutamente disímil del eterno desde todo punto de vista; por lo demás, todas las procesiones se dan pasando por términos similares [29]: por lo tanto, hay un término intermedio entre estos y será o eterno en cuanto al ser, y temporal en cuanto a la actividad, o viceversa. Pero este último caso es imposible, pues de ello resultaría que la actividad es superior al ser. Para el término intermedio queda por ello la otra posibilidad [191].

107. Todo aquello que por un lado es eterno y por el otro temporal, es al mismo tiempo un ser y ha tenido un nacimiento.

Porque todo aquello que es eterno es un ser, y aquello que es medido en el tiempo ha tenido un nacimiento, de modo que, si la misma cosa participa del tiempo y de la eternidad, pero no bajo el mismo aspecto, la misma cosa será un ser y habrá tenido un nacimiento [87 y 50]; pero tendrá estos dos caracteres no bajo un único aspecto.

[*Corolario*] A partir de esto resulta evidente que la génesis, poseyendo el ser también de una manera temporal, depende de aquello que por un lado es y por otro lado participa del devenir, participando al mismo tiempo de la eternidad y del tiempo; este a su vez depende de aquello que es eterno desde todo punto de vista; aquello que es eterno desde todo punto de vista depende de la Eternidad; y la eternidad depende del Ser, que es preeterno [32][79].

108. Todo elemento individual de alguna clase puede participar de la mónada del grado inmediatamente superior de una de las dos siguientes maneras: o a través del propio universal, o a través del elemento individual contenido en la mónada y a él correspondiente en base a la relación analógica relativa a la serie en su conjunto.

Y es que si para todas las cosas la conversión se produce en virtud de la semejanza [32], y con respecto al ser monádico y universal de la cla-

79. Traducimos así la expresión *proaiónon*.

se superior el elemento individual de la clase inferior es disímil ya sea como individuo en relación al universal, ya sea como dos clases diversas de seres, mientras que en relación al universal de la misma serie es similar gracias a la comunión del carácter de identidad, y lo es precisamente en relación al elemento suyo correspondiente en la clase inmediatamente superior, gracias a la substancia análoga, es entonces evidente que a través de estos términos, intermedios en cuanto son semejantes, ha de producirse por su naturaleza la conversión hacia aquel otro, que es desemejante. El primero, en efecto, tiene la semejanza de lo individual con lo individual, el segundo es semejante en cuanto pertenece a la misma serie; aquel otro, por contra, esto es, el universal de la clase superior, es desemejante bajo ambos aspectos.

109. Todo intelecto individual participa de la Hénada primera superior al intelecto a través del Intelecto universal y de la Hénada particular que ocupa el puesto correspondiente al suyo; y toda alma individual participa del Intelecto universal a través del Alma universal y del intelecto individual; y a su vez toda naturaleza corpórea individual participa del Alma universal a través de la Naturaleza universal y de un alma individual.

Todo elemento particular participa, en efecto, de la mónada de grado superior o a través del propio universal, o a través del elemento individual correspondiente a él y contenido en aquella [108].

110. De todos los elementos ordenados en cada serie, los primeros y estrechamente conectados a su mónada pueden participar de los miembros inmediatamente sucesivos de la serie superior en virtud de la analogía, mientras que los menos perfectos, distantes de su propio principio en varios grados, por su naturaleza no gozan de tal privilegio.

Dado que unos son estrechamente afines a los miembros inmediatamente sucesivos de la clase superior, pues tienen, en el interior de su propia clase, una naturaleza mejor y más divina, mientras que los otros en su proceder se han alejado [de su fuente], en cuanto han sido dotados de una procesión de segundo grado y subordinada, no primaria y con un rol de guía, en el ámbito de la serie completa, es necesario, entonces, de un lado, que los primeros se conecten, en base a la afinidad de naturaleza, con los miembros de la clase superior, y del otro, que los segundos no posean ligazón con aquella. Y ello porque no todas las cosas son del mismo valor, aunque formen parte del mismo orden; ni se puede hablar de una única relación, sino de una relación de dependencia de lo Uno y de conversión a lo Uno. De modo que tampoco poseen la misma potencia, pero unas pueden recibir la participación con aquello que es inmediatamente superior; las otras, ha-

biendo sido hechas disímiles por parte de las procesiones que las han llevado a grandísima distancia de sus principios, están privadas de esa facultad.

111. Toda la serie intelectiva está constituida por las Inteligencias divinas, las cuales han recibido participación de los dioses, y por Inteligencias puras; toda la serie psíquica está constituida por Almas intelectivas, que dependen de intelectos que les son propios, y por Almas puras; y toda la naturaleza corpórea está constituida por naturalezas dotadas de un alma que está al mando de ellas y que tiene origen en lo alto, y por naturalezas puras, a las cuales no les ha tocado en suerte la compañía de un alma.

Y es que no todos los miembros de toda serie dependen por naturaleza del origen suprior, sino aquellos que en ella son más perfectos y tienen además la capacidad de asimilarse a los seres que están por encima de ellos [110]. En consecuencia, no todo intelecto depende de un dios, sino, entre las Inteligencias, las más excelsas y dotadas del carácter más unitario (estas, en efecto, son afines a las Hénadas divinas); ni todas las almas participan del Intelecto participable, sino solo aquellas que son las más intelectivas; ni todas las naturalezas corpóreas gozan de la compañía y de la participación de un alma, sino solo las más perfectas y con carácter más racional. Este tipo de demostración es aplicable a todas las cosas.

112. Los miembros primeros de todo orden tienen la forma de aquellos por los cuales son precedidos[80].

Efectivamente, en virtud de la semejanza y por la continuidad de la procesión del conjunto de todas las cosas, los miembros que en toda clase ocupan los grados más altos se encuentran conectados a los seres que son superiores a ellos [110]; de modo que, tal como estos son a nivel primario, así, en cuanto afín a su naturaleza, es la forma de aquellos otros, los cuales parecen ser, por lo demás, en lo relativo al carácter de su substancia, tales cuales son los seres que los preceden.

[XII. LAS HÉNADAS Y EL SER (113-165)]

113. Toda la serie de los dioses es unitaria.

Si, en efecto, toda la serie de los dioses tiene como causa antecedente lo Uno, así como la serie intelectiva el Intelecto y la psíquica el Alma, y si

80. De esta manera Proclo reconcilia la individualidad de los distintos niveles de realidad con la continuidad del proceso (*próodos*) en su totalidad: no hay sucesiones bruscas, sino transiciones progresivas en las que los primeros integrantes de cada serie guardan en sí la naturaleza de la serie precedente (véase Proposición 28).

por otro lado, en todo nivel hay una relación de analogía entre la pluralidad de los términos y su causa [21 y 97], es evidente que también la serie de los dioses es unitaria, si es verdad que lo Uno es Dios, lo que por lo demás es verdadero, si es que el Bien y lo Uno se identifican [13], pues el Bien y Dios se identifican (pues aquello más allá de lo cual no hay nada y a lo cual todo tiende es Dios; y aquello de lo cual proceden y a lo cual se vuelven todas las cosas es el Bien) [12]. Así pues, si hay una pluralidad de dioses, esta pluralidad es unitaria. Que, además, una tal pluralidad existe es obvio, si es verdad que toda Causa inicial está a la cabeza de la pluralidad que le pertenece, es similar a ella y afín [21 y 97].

114. Todo Dios es una Hénada en sí perfecta y toda Hénada en sí perfecta es un dios[81].

Porque si —tal como se ha demostrado anteriormente— hay un doble orden de Hénadas [64, 119 y 133], las que son en sí perfectas y las irradiaciones de estas y, por otro lado, la serie de los dioses es por género y por naturaleza afín a lo Uno y al Bien [113], los dioses son Hénadas en sí perfectas.

Y al revés, si una Hénada es en sí perfecta, es un Dios. Y ello porque, en cuanto Hénada es estrechamente afín a lo Uno, en cuanto en sí perfecta es estrechamente afín al Bien; bajo ambos aspectos participa del carácter de la divinidad y es un Dios. Ahora bien, si hubiera una Hénada no perfecta en sí o una hipóstasis en sí perfecta pero ya no Hénada, sería posicionada en otro orden a causa de ese apartarse suyo del carácter divino.

115. Todo Dios es superior al Ser, a la Vida y al Intelecto[82].

En efecto, si cada Dios es una Hénada en sí perfecta [114], mientras que cada uno de aquellos [esto es: Ser, Vida e Intelecto] no es una Hénada, sino el resultado de una unificación, es evidente que todo Dios los trasciende a

81. Véase el comentario que Dodds dedica al concepto de Hénada perfecta (*autoteles henas*) y su identificación con la divinidad (pp. 257-258). Esta identificación es referida como una de las aportaciones más significativas del neoplatonismo tardío, y aunque autores tan reputados como Zeller, Whittaker o Taylor subrayan la originalidad de Proclo en este aspecto, Dodds se decanta por atribuir su introducción a Siriano, maestro de Proclo. En todo caso, el concepto de Hénada como entidad metafísica tiene una larga trayectoria que hunde sus raíces en Platón (*Filebo*, 15a), en donde las Hénadas son unidades o ejemplos de unidades; Plotino (*Enéada* VI.6, 9) dice que los neopitagóricos llamaban a las Ideas *Hénadas*.

82. La doctrina de que Dios está más allá del ser es platónica y resulta uno de los pilares de la metafísica plotiniana. Así, Platón señala en el libro VI de la *República* (508e-509d) que la Idea del Bien, como soberano del mundo, está por encima de la Inteligencia y de la Esencia. En Plotino esa supertrascendencia del primer principio (véase, por ejemplo, *Enéada* VI.8, 11) se convierte en una de las señas de identidad de la filosofía neoplatónica; como

todos ellos, Ser, Vida e Intelecto [5]. Y es que si estos son distintos los unos de los otros, pero en cambio todos están en todos, siendo cada uno todos los demás, no podría ser cada uno de ellos tan solo unidad [103].

Es más, pongamos por caso que el Principio primero trascienda el Ser: puesto que todo Dios, en cuanto Dios, pertenece a la serie del Principio primero [113], entonces cada Dios trascendería el Ser. Ahora bien, que el Principio primero trasciende el Ser es evidente, puesto que lo Uno y el Ser no tienen una idéntica esencia, ni hay identidad entre «es» y «posee unidad». Si no hay identidad, entonces o bien el Principio primero es ambas cosas y entonces no será solo Uno, sino también otra cosa además de Uno, por lo que participa de lo Uno y no será lo Uno en sí [4, 3 y 162]; o bien el Principio primero es una de las dos cosas. Pero, si es solo Ser, estará privado de lo Uno, lo cual es imposible, es decir, que el Bien y Principio primero carezcan de lo Uno [10 y 12]. Por lo tanto, es solo unidad, y en consecuencia trasciende el Ser. Además, si todo principio transmite a toda la serie el carácter que él posee a nivel primario [18 y 97], también el número entero de los Dioses trasciende el Ser. Y puesto que cada una de las causas iniciales produce lo similar antes que lo disimilar [28], si el Dios primigenio trasciende el Ser, cada Dios trasciende igualmente el Ser (en esto, efectivamente, serán similares); pero si los Dioses fuesen Seres, serían producidos por el Ser primero, en cuanto mónadas de todos los seres.

116. Todo Dios es participable, excepto lo Uno.

Que este último es imparticipable es cosa obvia, puesto que en caso contrario, si fuese participado y, por lo tanto, recibiese unidad de cualquier otra cosa, no sería ya causa de todo aquello que es anterior al Ser y de todos los seres igualmente [24 y 120].

En cuanto al hecho de que con las otras Hénadas estemos ya en el ámbito de lo participado, lo demostraremos del siguiente modo. Si hay otra Hénada imparticipable posterior al Principio primero, ¿en qué diferirá de lo Uno? Porque o es *uno* propiamente del mismo modo que aquel —entonces, ¿cómo es que será segunda y aquel primero?— o no del mismo modo, y entonces lo Uno será lo Uno absoluto, mientras que ella será uno y no-uno. Pero si este no-uno no es ninguna hipóstasis, la Hénada será solo unidad; si, por el contrario, lo no-uno es otra hipóstasis distinta de lo uno, la unidad [esto es, de la Hénada] será participada

señala Jesús Igal en la Introducción de su traducción de las *Enéadas* (Gredos, Madrid, 1992, p. 37), las fórmulas «por encima de» o «más allá de», seguidas de cualquier término que encierre algún valor, aparecen constantemente en Plotino: el Uno-Bien está más allá o por encima de la Esencia, el Ser, la Inteligencia, la Actividad, la Vida, es decir, por encima de todas las cosas y de toda determinación (*Enéada* V.5, 13).

por lo no-uno; entonces, por un lado, tendremos la unidad en sí perfecta, gracias a la cual la Hénada está unida a lo Uno en sí, de modo que en eso consiste el Dios en cuanto Dios [114], y por otro lado, existiendo como no-uno, existe como unidad por participación de la Unidad [119, 133 y 162]. Por lo tanto, toda Hénada, en cuanto existe posteriormente a lo Uno, es participable, y todo Dios es participable.

117. Todo Dios es medida de los seres.

En efecto, si todo Dios es unitario [113 y 118], define y mide toda la pluralidad de los seres. Y es que todas las pluralidades, siendo indefinidas por su naturaleza, son definidas gracias a la Unidad [1]. Por lo demás, aquello que es unitario quiere mensurar y limitar las cosas en las que está presente, y según su propio poder, circunscribir en un límite aquello que es ilimitado. Y ello porque asume también ese carácter unitario por participación, mientras que Dios carece de indeterminación e infinidad. Y cuanto más unitario es, tanto menos indefinido es y no mensurable. Por lo tanto, toda pluralidad de los seres recibe la medida de parte de las Hénadas divinas.

118. Cualquier atributo de los Dioses preexiste en ellos conforme a su carácter propio, y su carácter es unitario y superior al Ser. Por lo tanto, todo en ellos se da a nivel unitario y superior al Ser [113 y 115].

Porque, en efecto, si consideramos que toda causa existe según tres modalidades, o como causa, o en su existencia, o a nivel de participación [65], y que la primera entre todas las series es la de los Dioses, de ello resultará que en ellos nada es por participación, sino que todo es en su existencia o se da en ellos como causa. Y también todo aquello que precontienen en cuanto causas de toda cosa, lo precontienen de un modo correspondiente a su carácter unitario, puesto que todo aquello que como causa está al frente de los derivados tiene en correspondencia a su propia naturaleza la facultad de ser causa de las realidades inferiores [18]. Por lo tanto, todo en los Dioses se da a nivel unitario y superior al Ser.

119. Todo Dios existe al nivel de la Bondad superior al Ser y es bueno no relativamente al estado[83] ni relativamente al ser (en efecto, a los estados y a los seres les ha tocado una posición subordinada y remota con respecto a los dioses), sino en un modo que está por encima del Ser [64].

En efecto, si el Principio primero es lo Uno y es el Bien, y en cuanto es Uno es Bien, y en cuanto es Bien es Uno [13], y toda la serie de los Dioses en

83. καθ' ἕξιν.

base a un único carácter que la distingue es una y buena en cuanto a la forma, entonces todo Dios singular es Hénada y Bondad, y lo es no por otro motivo más que por el hecho de que en cuanto Hénada es Bondad, y en cuanto es Bondad es Hénada. Considerados además en su proceder del Principio primero, los Dioses siguientes al Principio primero tienen bondad y unidad de forma, si es verdad que el Principio primero es lo Uno y el Bien. Y considerados en tanto que Dioses, son todos Hénadas y Bondad. Por lo tanto, como la Unidad que es propia de los Dioses es superior al Ser [115], así también el Bien que les es propio es superior al Ser, no siendo otra cosa que su Unidad; para todo dios singular, en efecto, el ser un bien y el ser uno no es algo añadido, sino que cada uno de ellos es pura Bondad y pura Unidad.

120. Todo Dios incluye en su propia existencia la facultad de ejercer providencia sobre el universo; y la primera providencia tiene su sede en los Dioses.

Y es que todos los demás seres posteriores a los Dioses ejercen providencia gracias a la consubstancialidad que disfrutan con las prerrogativas de aquellos; en el caso de los Dioses, por el contrario, la actividad providencial es connatural. Porque si el donar, participándolos, los bienes a las cosas proveídas es función peculiar del carácter providencial, y si todos los Dioses son Bondad [119], se dará una de las dos siguientes posibilidades: o bien los Dioses no hacen a ninguna cosa partícipe de sí mismos, y entonces no habrá ningún bien en los seres secundarios (¿de dónde efectivamente deriva aquello que es por participación sino de los seres que poseen esos caracteres a nivel primario?); o bien, en el caso de que los hagan partícipes, ellos comunican bienes, y en tal caso ejercitarán la providencia sobre todas las cosas. En los Dioses, por tanto, la actividad providencial se da a nivel primario. ¿Dónde, en efecto, debería residir la actividad que precede al Intelecto, sino en aquello que es superior al Ser? La providencia además, como indica su nombre, es la actividad que precede al Intelecto[84]. Por consiguiente, por el hecho de ser Dioses y de ser Bondad, los Dioses ejercen una providencia universal, colmando todo de la bondad que precede al Intelecto.

84. *he prónoia, hōs toúnoma emphaínei, enérgeiá esti prò noû*. Como se puede ver en dos de los tratados que están integrados en los *Tria opuscula* (véase las *Diez cuestiones sobre la providencia* y la *Carta a Teodoro*, en la segunda parte de este mismo volumen), Proclo, siguiendo en esto una larga tradición neoplatónica, señala la superioridad de la providencia divina con respecto al *fatum* (*heimarméne*), que está subordinado a ella y tiene su campo de acción en aquellos seres que carecen de una vertiente intelectiva, bien sea porque no les corresponde por su posición en la escala ontológica, bien sea porque correspondiéndoles por naturaleza la han perdido.

121. Todo aquello que es divino tiene como substancia la bondad, tiene una potencia de carácter unitario y una forma de conocimiento que está escondida y es inaprehensible para todos los seres secundarios en su conjunto.

Si, en efecto, es providente sobre todas las cosas, posee una potencia capaz de dominar los objetos proveídos; gracias a esta, que no puede ser superada ni circunscrita, los Dioses hacen ciertamente que todo esté lleno de ellos mismos, en cuanto someten a sí mismos todas las cosas. Todo aquello que es Causa inicial y domina sobre otras cosas es principio y ejercita su dominio según la naturaleza en virtud de la superioridad de su potencia. Reside, pues, en los Dioses la potencia en su nivel absolutamente primario: ella no ejercita su dominio solo sobre algunas cosas y sobre otras no, sino que tiene preacaparadas[85] en sí las potencias de todos los seres, sin distinción, y no es una potencia en el plano del Ser, ni con más razón en el plano que está por debajo del Ser, sino que es connatural a la existencia de los Dioses y es superior al Ser [118].

Por otro lado, también los ámbitos definidos de todas las formas de conocimiento preexisten en los Dioses de manera unitaria; en efecto, gracias al conocimiento divino, que trasciende la totalidad de las cosas, han comenzado a existir también todas las otras formas de conocimiento: el conocimiento divino no es intelectivo ni mucho menos forma parte de los tipos de conocimiento que están en un nivel inferior al Intelecto, sino que, en conformidad con el carácter divino, reside por encima del Intelecto [115 y 134].

Así pues, si hay un conocimiento divino, este es secreto y tiene el carácter de la unidad; si hay una potencia divina, no puede ser circunscrita por cosa alguna y abraza todas las cosas del mismo modo; si hay una bondad divina, ella define el existir de los dioses. Y es que si es verdad que ellos poseen esas tres capacidades —conocimiento, potencia y bondad—, en todo caso su existencia recibe el carácter del mejor atributo y su hipóstasis se conforma al mejor atributo, el cual es precisamente la bondad.

122. Todo aquello que es divino ejerce providencia sobre las cosas derivadas y trasciende los seres objeto de su providencia; la función providencial no supone remisión de la trascendencia divina, que no es mezclable con otra cosa y tiene el carácter de la unidad, ni el ser separado en su propia unidad cancela la actividad providencial[86].

Porque permaneciendo en su unidad y en su existencia, los Dioses han llenado todas las cosas de su propia potencia [121]. Y todo aquello que es

85. *prolaboûsa.*

86. Como señala Dodds en el comentario a esta Proposición, esta es la respuesta platónica a la objeción epicúrea a la doctrina de la providencia divina, esto es, que esta supone

capaz de participar de los Dioses goza de bienes que puede recibir hasta los límites de su propia hipóstasis, mientras que los Dioses, por su parte, irradian los bienes a los seres en virtud de su propio ser, o mejor, de su propio preceder al Ser. Y es que no siendo otra cosa que bondad, en virtud de su propio ser dispensan en gran cantidad los bienes a todas las cosas y no realizan tal dispensación en base a un cálculo: al contrario, si la recepción de esos bienes se produce en función del valor de los seres receptores, los dioses dan los bienes en función de su existencia.

Así pues, ejercitando la actividad providencial, los Dioses no contraen relación alguna con los seres objeto de su providencia, puesto que en virtud de ser aquello que son hacen buena toda cosa, y todo aquello que actúa en virtud de su propio ser actúa permaneciendo libre de relaciones [27 y 75] (la relación, en efecto, es una cualidad que viene a unirse al ser, por ello se vincula también a la naturaleza[87]); ni el hecho de estar separados anula la actividad providencial de los Dioses, pues en tal caso se anularía (cosa que ni siquiera es lícito decir) la existencia de los Dioses, de los cuales la bondad es el carácter distintivo [119]. Es propio del Bien el hacer partícipe en sí mismo a todo aquello que puede participar de él, y el grado más excelso corresponde no a aquello que tiene la forma del bien, sino a aquello que es principio productor del bien. En consecuencia, esta o no será prerrogativa de ninguno de los seres, o será prerrogativa de los dioses, que son anteriores al Ser. Efectivamente, no sería posible que las cosas buenas por participación posean el bien mayor, y las cosas buenas a nivel primario posean el menor.

123. Todo aquello que es divino es por sí inefable e incognoscible para todos sus derivados según su carácter de unidad que trasciende el Ser, sin embargo, es aprehensible y cognoscible para sus participantes; por ello solo el Principio primero es completamente incognoscible, en cuanto es imparticipable [116].

Todo conocimiento racional, en efecto, es conocimiento de los seres y la facultad de aprehender la verdad está en los seres (puesto que se aplica

una grosera carga para aquellos seres que gozan de una vida libre de todo tipo de preocupaciones. Los platónicos replicaban que la ley de la providencia opera de manera automática y que el individuo coopera con ella aun sin tener conciencia de ello. La objeción y la respuesta están ya, en todo caso, en Platón (*Leyes*, X, 903e ss.).

87. En la traducción de este *para phýsin*, que ha sido traducido tanto en la versión latina de Moerbeke como en la de Patrizi por un *praeter naturam* y en la inglesa de Dodds por un *contrary to its nature*, yo he preferido seguir la versión italiana que lee la Proposición *pará* con el sentido (legítimo en griego) de *in aggiunta a*, esto es, *en unión a la naturaleza*, entendiéndose que la relación, al vincularse al ser de algo, también lo hace a su naturaleza.

a objetos del intelecto y consiste en actos del intelecto), pero los dioses trascienden todos los seres [115]. Por lo tanto, lo divino no puede ser conocido ni por la opinión, ni por la razón dianoética, ni por el intelecto. Y ello porque todo aquello que existe o entra en la esfera de lo sensible, y es por tanto objeto de opinión, o es un ser en el sentido verdadero y propio del término, por lo que es objeto de conocimiento del intelecto, u ocupa una posición intermedia entre estos seres y está sujeto al devenir [107], por lo que es objeto de la razón dianoética. Por lo tanto, si los dioses están por encima del Ser y existen antes que los seres, no son objeto ni de opinión, ni de conocimiento racional y científico, ni de intelección.

Pero se conoce cuáles son sus caracteres distintivos si estos son remitidos a los seres que de ellos dependen, y no podría ser de otra manera, puesto que las diferencias de los participantes son determinadas en concomitancia y en conformidad con los caracteres distintivos de los participados [135, 136 y 162]. Y no todo participa de todo (en efecto, no hay conjunción entre términos completamente distintos) [29], ni la participación de algo en algo se produce por obra del azar, sino que a cada causa se vincula y de ella procede aquello que a ella es connatural [100].

124. Todo Dios conoce de un modo indiviso los seres sujetos a división, conoce fuera del tiempo los seres insertos en el tiempo, y de manera necesaria los seres no necesarios, de modo inmutable los seres sometidos a mutación y, en general, conoce toda cosa de un modo superior al orden al cual el objeto conocido pertenece.

Porque, en efecto, si los Dioses poseen todos sus atributos en conformidad con su carácter distintivo [118], es evidente que en ellos el conocimiento de los seres de orden inferior no estará en conformidad con la naturaleza de estos últimos, sino que será conforme a la superioridad divina que los trasciende. El conocimiento de las cosas dotadas de multiplicidad y sujetas a pasividad será, pues, unitaria en cuanto a la forma e inmune a la pasividad. Por lo tanto, aun cuando el objeto de conocimiento esté sometido a la división, el conocimiento divino es indivisible, incluido el de las cosas divisibles; y si la cosa conocida está sometida al cambio, el conocimiento divino permanece inmune a la división; si aquella es contingente, este es necesario; si aquella es indefinida, este es definido. Y es que la divinidad no recibe el conocimiento de los seres inferiores: en tal caso el conocimiento permanecería en el mismo plano que la naturaleza del objeto conocido. En cambio, los seres inferiores en relación a la determinación de los dioses tienen indeterminación, en relación a la inmutabilidad mutan, reciben lo impasible degradado a un nivel de pasividad y lo atemporal a nivel temporal, puesto que a los seres inferiores les es posible

alejarse de aquello que es superior, mientras que a los dioses no se les ha concedido recibir nada de parte de los seres inferiores[88].

125. Todo Dios, a partir de la posición jerárquica desde la cual comienza a manifestarse, procede a través de todos los derivados, multiplicando y particularizando continuamente sus donaciones, pero preservando el carácter distintivo de su propia hipóstasis.

Las procesiones, en efecto, implicando un progresivo descenso de grado, multiplican los términos primeros en las sucesiones descendentes de los términos derivados [62]; estos últimos en base a la semejanza con los principios productores reciben el propio puesto en la jerarquía [21 y 28]. De lo cual resulta un todo que en cierto modo tiene el carácter de la identidad, y [ello a pesar de que] aquello que procede es otra cosa distinta de aquello que permanece: a causa de su rango inferior se revela como diverso, mientras que a causa de la continuidad con respecto a aquello que permanece no se substrae al carácter de la identidad; tal como es aquel en la clase de los principios primeros, así él existe en la clase de los derivados, conservando la irrompible ligazón que hace común a la serie. Cada uno de los Dioses, por tanto, se manifiesta en el modo propio de la posición jerárquica en la cual opera su manifestación y de allí procede hasta las realidades últimas en razón de la potencia generadora de los principios primeros. Y continúa multiplicándose eternamente a través de la procesión, que va de lo uno a lo múltiple, pero en la procesión preserva la identidad a través de la semejanza de los términos sucesivos con la Causa primera que da inicio a cada serie.

126. Todo Dios es tanto más universal cuanto más cercano está a lo Uno, y tanto más aumenta su particularidad cuanto más lejano está de ello.

Porque aquello que es causa de un número mayor de efectos es más cercano a la Causa de todo, mientras que aquello que es causa de un número menor de efectos es más lejano [60]; el primero es más universal, el

88. Con esta Proposición se da respuesta a la objeción planteada en el *Parménides* de Platón (134c ss.) según la cual, si hay una correlación entre los niveles del ser y los niveles del conocimiento, quien tiene un ser superior y perfecto no puede conocer el mundo inferior e imperfecto. En esencia, la doctrina que esboza aquí Proclo (se encuentra en un nivel de desarrollo mayor en su *Teología platónica*, I.21, 54) señala que el conocimiento no depende de la naturaleza del objeto, sino más bien de la del sujeto, de modo que sea cual sea el objeto y se encuentre en el nivel ontológico en que se encuentre, su conocimiento se lleva a cabo por parte de los Dioses *sub specie aeternitatis*, aunque ese mismo objeto en el conocimiento específicamente humano se realice *sub specie temporis*.

segundo es más particular. Ambos son una Hénada, pero uno tiene una potencia mayor, y el otro una menor [61]. Los más particulares tienen su origen en los más universales [162 y 163], sin que estos últimos estén divididos (porque son Hénadas), ni sufran alteración (pues son inmóviles), ni se multipliquen por su relación con lo otro (no se mezclan, en efecto, con nada); los más universales generan de sí mismos, en virtud de la superabundancia de su poder [27], procesiones derivadas que se encuentran en un nivel inferior con respecto a aquello que las precede.

127. Todo aquello que es divino es simple a nivel primario y en el máximo grado: en consecuencia es absolutamente autosuficiente [9, 47, 10 y 133].

Efectivamente, que es simple[89] se manifiesta por su carácter unitario: toda divinidad es perfectamente unitaria, y un ser de tal género es simple a un nivel extraordinario [113 y 119]. Que es además absolutamente autosuficiente es posible entenderlo pensando que la cosa compuesta tiene necesidad, si no de los seres que le son externos, al menos de aquellos de los que está compuesta: por el contrario, aquello que es simple en el máximo grado y unitario, y que es una manifestación de lo Uno, y que se identifica con el Bien [13], es perfectamente autosuficiente: tal es precisamente toda divinidad. Por lo tanto, ni tiene necesidad de las otras cosas, al ser la Bondad en sí misma, ni tampoco de aquellas que la constituyen, dado que es unitaria.

128. Todo Dios se comunica por participación con los seres que le son más cercanos directamente sin intermediarios, y con los seres más lejanos a través de un número más o menos alto de seres intermediarios.

En el primer caso, en efecto, los seres, al tener ellos mismos el carácter de la unidad por su afinidad con lo divino [62], pueden participar ellos mismos directamente de las Hénadas divinas; en el segundo caso, los seres, a causa del progresivo descenso de grado y de la tendencia en dirección a lo múltiple, tienen necesidad de intermediarios que estén más unificados para participar de los principios que no están unificados, sino que son Hénadas puras. Entre las Hénadas y la pluralidad dividida está, en efecto, la pluralidad unificada, capaz, por un lado, de asimilarse connaturalmente a la Hénada gracias a su propia unidad y, por otro lado, afín en cierto modo también a la pluralidad dividida en virtud de la imagen de pluralidad que proyecta.

89. Platón, *República*, II, 380d.

129. Todo cuerpo divino es divino por la mediación de un Alma divinizada, toda Alma divina lo es por la mediación de un Intelecto divino y todo Intelecto divino lo es en cuanto participa de una Hénada divina. Y la Hénada es Dios por sí misma [64 y 119], el Intelecto es divino en el máximo grado, el Alma es divina, el cuerpo tiene la impronta de lo divino.

En efecto, si toda la serie de los Dioses está por encima del Intelecto [115], y, por otro lado, las participaciones se efectúan por la mediación de aquello que es afín y similar [28 y 32], el Ser indiviso participará en el primer grado de las Hénadas que están por encima del Ser; en segundo grado participará el ser que está tocado por el devenir, en el tercer grado, el devenir; cada término participará a través del término que está situado inmediatamente por encima de él. El carácter distintivo de los Dioses en los participantes se conduce hasta el nivel ínfimo, pero a través de la mediación de los términos que le son afines [125 y 128]. La Hénada, en efecto, le da al Intelecto primeramente el poder que es su privilegio en el orden divino y hace también al Intelecto tal como ella es según el modo de la pluralidad unitaria [113]. A través del Intelecto [la Hénada] está presente también en el Alma, cooperando con él en el hecho de alcanzarla para hacerla partícipe [de la Inteligencia] y en el hecho de inflamarla, si es que ese Intelecto es participable [56]. A través del Alma dispensa un eco del propio carácter distintivo también en el cuerpo, si es que este cuerpo participa de alguna manera del Alma. El cuerpo deviene así no solo animado y pensante, sino también divino, recibiendo vida y movimiento de parte del Alma, estabilidad indisoluble de parte del Intelecto, unidad divina de parte de la Hénada de la cual participa: y es que cada principio hace partícipe de su propia realidad a los términos siguientes [18].

130. En todo orden divino los términos primeros trascienden a sus inmediatos subordinados en medida mayor a como estos trascienden a sus consecuentes; los términos de segundo grado están conectados a los términos inmediatamente superiores más estrechamente a como están conectados a ellos mismos sus consecuentes.

En efecto, cuanto más uno y universal es un ser, tanto mayor es su superioridad sobre aquel que lo sigue; y cuanto menor es su poder, tanto más connaturalmente está conectado a los que vienen después de él; los seres más elevados están más estrechamente unidos a los principios que tienen un poder superior a ellos; los inferiores lo están menos. Porque es propio de un poder mayor el trascender en mayor medida a aquello que está en un nivel inferior y el estar más unido con aquello que es superior, así como, viceversa, el estar más lejos a los principios superiores, y el encontrarse, por lo demás, en copartícipe sintonía con aquello que es inferior constitu-

ye una disminución de poder; esto es precisamente lo que ocurre con los términos derivados en cada orden, no con los Principios primeros[90].

131. Todo Dios da inicio a la actividad que le es propia a partir de sí mismo [18 y 125].

Manifiesta, en primer lugar, en sí mismo, en efecto, el carácter distintivo de su presencia, la cual alcanza a sus derivados; por ello precisamente hace partícipes de sí mismo también a las otras cosas, dada la sobreabundancia de su naturaleza [27]. Ni la carencia, en efecto, ni la sola plenitud son propias de los Dioses: todo aquello que tiene carencias es imperfecto y no tiene los medios para hacer que otra cosa sea perfecta, siendo ello mismo no perfecto; aquello que es pleno, además, es solo autosuficiente, pero no está aún listo para hacer a otro partícipe. Por lo tanto, debe estar pleno de una manera sobreabundante aquello que tiene la facultad de llenar a otro y que extiende a otro cuanto dispensa de sí mismo. Por lo tanto, si la Divinidad llena a todas las cosas, a partir de sí misma, de los bienes situados en ella misma [120], toda Divinidad está llena de manera sobreabundante: si esto es así, habiendo fundado en sí misma prioritariamente el carácter distintivo de aquello que dispensa a los otros seres, puede extender en consecuencia también a estos la comunicación de su bondad superabundante [123].

132. Todos los órdenes de los Dioses están ligados conjuntamente por una relación de intermediación [148].

En efecto, todas las procesiones de los seres alcanzan su cumplimiento pasando a través de términos semejantes [28 y 29]; y ciertamente con tanta más razón las jerarquías de los Dioses poseen una continuidad indisoluble, pues existen según el modo de la unidad y su definición se remite a lo Uno, que es su causa y su principio [113]. Los progresivos descensos de grado se producen, pues, de un modo unitario, y ello mayormente —por lo que se refiere a la semejanza en los órdenes del ser— en el caso de los términos derivados con respecto a los términos primeros, [y si eso es así] en el caso de los seres derivados, ¡cuánto más está por esencia unificada la constitución de los Dioses! Todas las clases divinas, por lo tanto, están ligadas conjuntamente por relaciones de intermediación que les son pro-

90. Véase el comentario que Dodds dedica a esta Proposición: ahí indica que el sentido de este aparentemente contradictorio teorema tiene que ver con el doble sentido en que los neoplatónicos entendían la inmanencia, es decir, como la inmanencia de la causa en el efecto y como la inmanencia del efecto en la causa. La primera surge por procesión y la segunda por conversión.

pias y los Principios primeros no llegan sin mediación a las procesiones bajo todo aspecto diferentes de ellos, sino por la intermediación de las clases que tienen lazos comunes ya sea con los propios Dioses de los cuales proceden, ya sea con los términos de los cuales estas clases son causa sin mediación: ellas, en efecto, unen los extremos según una única relación unificadora, pues a un extremo están subordinadas según el modo que les es connatural, al otro son trascendentes sin solución de continuidad, y preservan la jerarquía ordenada y progresiva de las Divinidades.

133. Todo Dios es una Hénada autora del bien o bondad unificante, y tiene este modo de ser en cuanto que cada uno de ellos es precisamente un Dios; pero el Dios absolutamente primero es Bien puro y Uno puro, mientras que cada uno de los Dioses que lo siguen es una determinada bondad y una determinada Hénada [119].

Y ello porque el carácter distintivo que es propio de los Dioses ha distinguido las Hénadas y las bondades de los Dioses, de modo que cada Dios hace buenas todas las cosas según una determinada bondad específica: por ejemplo, hace perfectas las cosas, o bien las mantiene unidas, o bien las defiende [153 y 154]. Cada una de estas funciones es efectivamente *un* bien, no *todo* el bien, cuya causa unitaria es preestablecida en el Principio primero, que en consecuencia es también el Bien, entendiendo por Bien aquello que hace existir toda bondad [8]. Y es que tampoco todas las esencias de los Dioses tomadas en conjunto equivalen a lo Uno: en tanto que Él supera la pluralidad de los Dioses[91].

134. Todo Intelecto divino piensa en cuanto Intelecto, y en cuanto Dios ejerce la providencia[92].

En efecto, es privilegio del Intelecto conocer los seres y poseer la perfección en el ejercicio de la actividad intelectiva; es privilegio de un Dios ejercitar la actividad providente y colmar de bienes todas las cosas [120]. Este acto de comunicar bienes y de colmar de ellos tiene lugar gracias a la unión de aquello que es colmado con su antecedente; también el Intelecto, imitando esta unión logra identificarse con los inteligibles. Por lo tanto, en

91. La relación de las Hénadas con lo Uno tiene paralelismos dentro de cada orden del ser: por ejemplo, la relación de las inteligencias con la Inteligencia, de las almas con el Alma [21]. Ahora bien, por más que las Hénadas estén íntimamente vinculadas con lo Uno, no por ello son partes de él, pues lo Uno no tiene partes, y solo posee un atributo esencial, esto es, la Bondad.

92. Como dice aquí Dodds, la existencia de providencias secundarias y subordinadas es el corolario de la concepción neoplatónica del término *theós* [128-129], que se extiende como atributo del que participan en primer orden las Inteligencias.

cuanto ejercita la actividad providencial, es Dios, puesto que ella consiste en la actividad que precede al Intelecto. Por este motivo hace partícipe a todas las cosas de sí mismo en cuanto Dios, pero no está presente en todas las cosas como Intelecto, puesto que la divinidad se conduce hasta aquellas cosas que el carácter distintivo del Intelecto no logra alcanzar en su procesión [57]. Y es que incluso los seres no pensantes desean ser alcanzados por la providencia, y compartir una cierta parte del Bien; eso ocurre porque no todas las cosas aspiran al Intelecto, ni tampoco todas aquellas a las cuales les es posible ser partícipes de él, mientras que todas las cosas aspiran al Bien y se esfuerzan en conseguirlo.

135. De toda Hénada divina es partícipe sin mediación un miembro singular de la clase de los seres, y todo ser divinizado está movido por una tensión ascensional hacia una Hénada divina singular; y tantas son las Hénadas participadas como son las clases de los seres participantes [123].

Porque ni en dos o más Hénadas tiene parte un único participante —en tal caso, dado que los caracteres distintivos insertos en ellas están diferenciados, ¿cómo no estarían diferenciados también los seres que se unen connaturalmente a cada una de ellas, dado que la conjunción se produce en virtud de la semejanza?— [29], ni en una única Hénada tienen parte diversos participantes según modos diferentes: no hay posibilidad de conjunción con una Hénada para seres que constituyen una pluralidad, y ello por dos motivos: porque son seres, mientras que la Hénada es anterior a los seres [115], y porque son una pluralidad, lo que contrasta con la [unidad de la] Hénada. Lo participante, por una parte, ha de ser semejante a lo participado, y por la otra, diverso y disímil. Así pues, dado que lo participante pertenece a la clase de los seres, la Hénada por el contrario es supraesencial, y bajo este aspecto han de ser disímiles, es necesario que el participante sea una unidad singular, para ser desde este punto de vista similar a la unidad participada, aunque esta sea unidad en cuanto Hénada, y aquel sea unidad como un efecto pasivo, y esté unificado gracias a la participación de la Hénada.

136. Todo Dios, si es más universal y está situado más cerca del Principio primero, tiene como participante una clase más universal de seres, y si es más particular y está situado más lejos, tiene como participante una clase más particular de seres; y como el ser está con respecto al ser, así la Hénada con respecto a la Hénada.

Porque si los seres son tantos como las Hénadas y, al revés, de una Hénada es partícipe un solo ser [123 y 135], es evidente que el orden de los seres procede en conformidad con el orden de las Hénadas, siendo similar al

orden que les es anterior, y a la Hénada más universal están connaturalmente unidos los seres más universales, mientras que a las Hénadas más particulares están connaturalmente unidos los seres más particulares. En caso contrario, los seres desemejantes estarán de nuevo unidos con los seres desemejantes y no se producirá la repartición en base al valor. Esto es imposible, si es verdad que la unidad es la medida apropiada de los seres que se irradian también sobre todas las otras cosas y de estos principios provienen; con mayor razón, pues, en ellos la participación estará regulada por la ley que hace que se conecten entre sí términos semejantes en cuanto a su potencia.

137. Toda Hénada coopera con lo Uno para hacer existir el ser que de ella participa.

Lo Uno, en efecto, en cuanto hace existir a todas las cosas [12 y 13], es en consecuencia causa ya sea de las Hénadas participadas, ya sea de los seres dependientes de las Hénadas; cada Hénada, por su parte, produce el ser que de ella depende y sobre el cual se irradia [100 y 125]. Lo Uno crea el puro ser [138], mientras que es debido a la Hénada el ser que es connatural a ella. La Hénada es, pues, la que define, en conformidad consigo misma, el ser que es su participante y es la que manifiesta en él a nivel del ser su carácter distintivo, que está por encima del ser; y es que es siempre por derivación de lo que es primitivamente como lo derivado es lo que es [18]. Por lo tanto, el carácter distintivo por encima del ser de la divinidad es también el carácter distintivo, a nivel del ser, de la entidad que precisamente de ella depende.

138. De todas las realidades participantes del carácter distintivo divino y divinizadas, en el primer puesto y en la cúspide está el Ser.

Si, en efecto, tal y como se ha demostrado, el Ser está más allá del Intelecto y de la Vida [101], concedido como verdadero que él, después de lo Uno, causa el número más alto de efectos, de ello se puede deducir que el Ser es el participante sumo. Porque es, efectivamente, más unitario que el Intelecto y que la Vida, por lo que desde todo punto de vista ocupa un puesto de mayor dignidad [62]; y, por otro lado, no hay nada antes de él excepto lo Uno: antes de la pluralidad, ¿qué otra cosa hay sino lo Uno? Y el Ser es pluralidad unitaria, en cuanto es el compuesto del Límite y de lo Infinito [89]. Por lo demás, desde un punto de vista general, antes del Ser existe solo aquello que es superior al Ser. Puesto que también en la irradiación de los derivados solo lo Uno es anterior al Ser [72], de ello se sigue que el Ser viene inmediatamente después de lo Uno. En efecto, aquello que es en potencia, pero no aún en acto, es unidad en

base a la propia naturaleza; aquello que viene en el nivel siguiente es ser ya en acto. También entre los principios, por tanto, más allá inmediatamente del Ser existe aquello que es no-Ser en el sentido de que es superior al Ser y a la Unidad.

139. Todos los participantes de las Hénadas divinas se inician con el Ser y terminan con la naturaleza corpórea, puesto que el Ser es el primero de los participantes, y el último es el cuerpo (pues decimos que hay cuerpos divinos) [138].

En toda clase —de cuerpos, de almas, de intelectos— los miembros que se encuentran en la cumbre se remiten a los dioses, de modo que en todo orden haya miembros ligados a los Dioses por una relación de analogía, cuya función es la de tener conectados y la de conservar los términos derivados, y de forma que toda serie sea universal (entendiendo por universal aquello que se encuentra inserto en las partes), puesto que contiene en sí misma todas las cosas [67 y 103] y en primer lugar el carácter distintivo divino. La clase divina existe, pues, ya sea a nivel corpóreo, ya sea al nivel del alma, ya sea al nivel del intelecto. Es evidente que en todos estos casos se tienen cosas divinas por participación, puesto que lo divino a nivel primario existe en las Hénadas. Por lo tanto, los participantes de las Hénadas divinas se inician con el Ser, y concluyen con la naturaleza corpórea.

140. Todas las potencias de los Dioses, tomando inicio desde lo alto y procediendo a través de los grados intermedios que les son propios, descienden hasta las cosas del nivel ínfimo y hasta las regiones terrenales[93].

Nada, en efecto, es obstáculo para estas potencias, ni les impide alcanzar con su propia presencia todas las cosas, dado que no tienen ninguna necesidad de espacio o de extensión, gracias a su superioridad sobre todas las cosas, libre de vínculos, y a su omnipresencia, que no comporta sin embargo mezcla [98]; ni, por otra parte, a aquello que es idóneo para participar de estas potencias se le impide la participación, sino que tan pronto como un sujeto deviene apto para una tal participación, inmediatamente están presentes en él los poderes divinos, los cuales ni se sobreañaden en aquel momento, ni antes estaban ausentes, sino que permanecen eternamente en una condición inmutable.

93. La Proposición ha de ser puesta en paralelo con el principio expuesto en la Proposición 103 del *pánta en pâsin*. La bondad divina se extiende por todos los órdenes del ser así como lo hace la luz del sol; ahora bien, la realización de esa bondad depende igualmente de la naturaleza de su receptor, con lo que se concilia la omnipresencia de Dios con la existencia de una gradación ontológica en el universo.

Sea cual sea la cosa terrestre que vaya a ser participante en acto, estos poderes están presentes en ella. Ellos han llenado todas las cosas de sí mismos y están presentes en los seres más elevados en una mayor medida, en los seres medianos en relación a su grado, y en los seres que están en el nivel más bajo de la manera más baja. Por lo tanto, se extienden desde lo alto hasta los términos extremos, por lo cual también estos últimos llevan en sí la manifestación de los Principios primeros, y todas las cosas están íntimamente conectadas entre sí: en los Principios primeros preexisten los derivados y en los derivados se manifiestan los Principios primeros. Se ha visto, en efecto, que toda cosa existe de tres maneras distintas, o a nivel de principio causal, o a nivel de substancia, o a nivel de participación [65].

141. Toda actividad providencial de las Divinidades o trasciende sus objetos, o pertenece al mismo orden de estos.

Y es que ciertos principios divinos, en base a su modalidad de existencia y al carácter de su posición jerárquica, sobrepasan en simplicidad desde todo punto de vista a los seres que ellos irradian [122]. Ciertos otros, perteneciendo al mismo orden que sus objetos, ejercitan su función providencial sobre los seres de grado inferior que tienen la misma constitución; en esto ellos imitan la providencia de los Dioses trascendentes y tienden a colmar a sus derivados de los bienes que están en su poder.

142. Los Dioses están presentes en todas las cosas de la misma manera; no todas las cosas, por el contrario, reciben de la misma manera la presencia de los Dioses, sino que cada una obtiene la participación de su presencia en base al puesto que ocupa en la jerarquía y en base a su propia potencia; unas en el modo de la unidad, otras en el modo de la pluralidad, unas a la manera de la eternidad, las otras de modo temporal, unas de un modo corpóreo, las otras de un modo incorpóreo.

Es necesario, en efecto, que una participación diversa en los mismos principios sea debida o a lo participante o a lo participado. Pero todo Dios mantiene siempre la misma posición jerárquica y está exento de cualquier relación y de cualquier mezcla con todas las demás cosas [98]. Se ha de deducir, por lo tanto, que la variación reside en los participantes, que la ausencia de uniformidad depende de estos y que a ellos se ha de imputar la variabilidad de la presencia divina según la diversidad temporal que les es propia y según los diversos casos. En consecuencia, mientras que los Dioses están presentes de la misma manera en todas las cosas, si nos referimos a estas últimas la presencia no resulta siempre igual, sino que es proporcional a la capacidad de cada una, y ellas gozan de los Dioses en

relación al tipo de presencia: en efecto, la participación depende de la medida de su presencia[94].

143. Todos los seres inferiores ceden a la presencia de los Dioses; y aun en el caso de que el participante, por su parte, no sea idóneo[95], lo cierto es que, por un lado, todo aquello que es de diversa naturaleza con respecto a la luz divina se sustrae a ella, pero, por el otro, todas las cosas en su globalidad son iluminadas desde lo alto por los Dioses.

Y es que los principios divinos siempre llegan a abrazar más cosas y son más potentes que sus derivados, mientras que si la luz divina desaparece, eso es debido a la inadecuación de los participantes [57 y 132], que con su propia debilidad provocan el ofuscamiento de esa luz[96]. Cuando esta es ofuscada, se tiene la impresión de que otro principio se alza al rango de hegemónico, pero no es en virtud de su potencia, sino que a causa de la impotencia del participante ese [otro principio] parece erigirse contra la forma divina de la iluminación.

144. La procesión de todos los seres y de todos los órdenes jerárquicos de los seres se extiende tanto como la de los órdenes de los Dioses[97].

Porque los Dioses, en efecto, produciéndose a sí mismos han producido a los seres, y ningún ser era capaz de comenzar a existir y de obtener su posición jerárquica sin los Dioses. Y ello porque todos los seres reciben su perfección gracias a la potencia de los Dioses y a ellos deben su propia posición jerárquica. Por lo tanto, los Dioses preexisten a los últimos géneros de los seres y los introducen en la jerarquía, les dan la vida, la potencia que los constituye en una forma específica, la perfección, y los hacen volverse hacia el Bien; e igualmente preexisten a los géneros medianos y a los géneros primeros. Todo está, por lo tanto, ligado a los Dioses, tiene en los Dioses su raíz y la causa de su preservación; si una cosa se aleja de los Dioses y los abandona del todo, desciende al no-ser y desaparece, puesto que resulta totalmente privada de los principios que hacen posible su unidad.

94. *katà gàr tò métros tês toútōn parousias*. Véase Proposición 103.

95. Aceptamos la lectura que Chiara Faraggiana hace aquí modificando ἐπιτήδειον en [ἀν]ἐπιτήδειον siguiendo a Guillermo de Moerbeke (que traduce el término como *ydoinitas*).

96. Sobre el carácter privativo del mal Proclo no hace sino seguir a Plotino; véase *Enéada* I.8, 3: «Si, pues estos son los Seres y lo que está más allá de los Seres, el mal no puede encontrarse entre los Seres ni en lo que está más allá de los Seres, porque estos son buenos». (Véase también *Enéada* II.9, 13).

97. Para Proclo, frente a Plotino, incluso la Materia depende de los Dioses [56].

145. El carácter distintivo propio de todo orden divino penetra a través de todos los derivados y se comunica a todos los géneros inferiores [18, 21 y 131].

En efecto, si los seres extienden su procesión hasta donde se ha extendido aquella jerarquía de los Dioses [144], el carácter distintivo de las potencias divinas, irradiado desde lo alto, reside en cada género de seres [150 y 151], dado que toda cosa obtiene de su causa inmediata el carácter distintivo en virtud del cual aquella misma causa ha tenido su propia hipóstasis. Quiero decir, por ejemplo, que si hay una divinidad purificadora, hay una acción purificadora también en las almas, en los animales, en las plantas y en las piedras. Si se trata de una divinidad protectora, igualmente. Y en el caso de una divinidad que opera conversiones, de una que confiere una perfección, o de otra que vivifica, ocurrirá lo mismo. La piedra participa del poder purificador según el modo corpóreo tan solo, la planta participa de él a un nivel más noble, o sea, el de la vida, el animal posee también esta forma al nivel del instinto, el alma racional según el modo racional, el Intelecto según el modo del intelecto, los Dioses a nivel superior al Ser y unitario. Y toda la serie posee la misma potencia derivándola de una única causa divina. La regla vale también para todos los otros caracteres distintivos. Todas las cosas, en efecto, están conectadas a los Dioses: algunas reciben una irradiación que procede de ciertos Dioses, otras de otros, y la serie se extiende hasta los términos extremos; algunos seres dependen inmediatamente de los Dioses, otros a través de un número mayor o menor de intermediarios [128]; pero «todas las cosas están llenas de Dioses»[98] y aquello que cada cosa posee por naturaleza tiene en los Dioses su origen propio.

146. En todas las procesiones divinas el fin es asimilado al principio, lo que garantiza la permanencia de un ciclo sin principio y sin fin gracias a la conversión hacia los principios.

Y ello porque si cada término de la procesión se vuelve hacia su propio principio, del cual ha procedido [31 y 33], con mayor razón las jerarquías en su globalidad, procediendo de la cumbre de su principio, de nuevo se vuelven a él. La conversión del fin hacia el principio hace que toda jerarquía sea una unidad, definida, convergente en dirección a sí misma y manifestante, gracias a esta convergencia, de la forma de lo Uno en la pluralidad.

98. Véase Aristóteles, *De anima*, I.5, 411a7, en donde se atribuye a Tales de Mileto una fórmula semejante a esta. También está presente en Platón, *Leyes*, X, 899b.

147. En toda jerarquía divina el extremo que está en la cumbre es asimilado al último término de la jerarquía antecedente.

En efecto, si ha de haber continuidad en la procesión divina y las clases particulares han de estar ligadas conjuntamente a través de los términos intermediarios que les son propios [132], necesariamente los extremos que están en lo alto de las clases derivadas están conectados a los términos de las clases primarias; la conexión, por otro lado, se produce por asimilación [29 y 32]. Por lo tanto, habrá asimilación de los principios de la clase inferior con los términos finales de la superior.

148. Toda jerarquía divina está unida a sí misma de un triple modo: desde la parte más alta que hay en ella, desde su propio término intermedio y desde su término final [26 y 125].

La parte más alta, teniendo en efecto el poder más unificador, difunde el carácter unitario por toda la clase y toda la unifica desde lo alto, pero permaneciendo inmóvil en sí misma. El término intermedio, tendiendo hacia ambos extremos, en torno a sí mismo liga conjuntamente toda la jerarquía [132], haciendo por un lado de trámite para las donaciones de los Principios primeros, y por el otro lado haciendo tender hacia lo alto a los poderes de los términos últimos, e infundiendo en todos los términos un vínculo de comunidad recíproca; así, efectivamente, deviene unitaria la jerarquía entera, constituida de términos colmantes y de términos colmados, que convergen en dirección al término mediano como hacia un centro. El término último, en fin, haciendo que se vuelvan de nuevo hacia el principio y reconduciendo de nuevo hacia lo alto las potencias que han procedido, aporta asimilación y convergencia al orden entero [146]. Así, la jerarquía entera es unitaria gracias a la potencia unificadora de los términos primeros, a la potencia conectiva del término intermedio y a la conversión del término último hacia el principio de las procesiones.

149. Toda la multiplicidad de las Hénadas divinas es finita en cuanto al número.

En efecto, si ocupa el puesto más cercano a lo Uno [113], no es posible que sea infinita, puesto que lo infinito no es connatural, sino extraño a lo Uno [86 y 95]. Además, si la multiplicidad en sí se aleja de lo Uno, la multiplicidad infinita, evidentemente, está completamente aislada de él; eso significa que está privada de poder y de eficacia. Por lo tanto, la pluralidad de los Dioses no es infinita. De modo que está limitada y tiene la impronta de la unidad, y está limitada más que toda otra pluralidad, puesto que más que toda otra pluralidad es afín a lo Uno. Si el Principio fuese

multiplicidad, sería necesario que aquello que ocupa el puesto más cercano a él fuera plural en mayor medida que aquello que está más lejano de él (aquello que es más cercano es más similar). Ahora bien, puesto que el Término primero es unitario, la multiplicidad conectada con él debe ser menos plural que la de un término más lejano. Lo infinito, en efecto, no es menos plural; al contrario, es plural en el máximo grado posible.

150. Todo aquello que procede en los órdenes divinos no puede por su naturaleza recibir todas las potencias de su productor, ni, en general, los términos derivados pueden por su naturaleza recibir todas las potencias de sus antecedentes; estos últimos poseen algunas potencias que trascienden los términos inferiores y no pueden estar contenidas por sus consecuentes.

Si, en efecto, los caracteres distintivos de los Dioses están diferenciados, los de aquellos que pertenecen a los grados inferiores preexisten en los pertenecientes a los grados superiores, mientras que, siendo estos últimos más universales, sus caracteres no se encuentran en los que pertenecen a los grados inferiores; los unos están inmersos, por donación de aquello que es de grado superior, en los productos que de ellos toman su origen, mientras que los otros se encuentran en ellos preacogidos a un nivel trascendente. Se ha demostrado, en efecto, que son más universales los Dioses más cercanos a lo Uno, y más particulares los que están más lejos [126 y 156]; los más universales poseen potencias que pueden abrazar más cosas en comparación con las potencias de aquellos que son más particulares; en consecuencia, aquellos que ocupan una posición subordinada y más particular no contendrán la potencias de aquellos que son más universales. Por lo cual, en los dioses de grado más elevado hay algo que los menos elevados no pueden contener ni circunscribir.

Porque se ha demostrado también que cada Dios es infinito, pero no para sí mismo, ni mucho menos para los Dioses que están por encima, sino solo para todos aquellos que vienen después [93]. Ahora bien, el infinito que se encuentra en los Dioses es un infinito relativo a la potencia [86], y el infinito no puede estar contenido por aquello para lo cual es infinito. Los seres inferiores no participan, pues, de todas las potencias que los principios superiores precontienen en sí mismos (si no fuera así, estos últimos podrían ser contenidos por sus derivados, así como los derivados lo son por parte de sus principios). Los derivados no obtienen, pues, todas las potencias de sus principios, puesto que son más particulares. Y las potencias que obtienen, no las poseen al modo de sus principios, a causa del carácter infinito que hace a estos superdotados con respecto a los seres que les son inferiores.

151. Entre los Dioses, todo aquello que cumple una función paterna entra en acción en primer lugar y está colocado en posición de anterioridad, al nivel del Bien, con respecto a todas las jerarquías divinas.

Produce de sí mismo, en efecto, por una única inefable trascendencia, la existencia de derivados, las potencias en su totalidad y las esencias; por ello es llamado «paterno»[99], en cuanto manifiesta en sí la potencia unificada, cuya forma es el Bien, propia de lo Uno, y el principio causal que hace existir a los derivados. Y en la dirección de cada orden de los Dioses está el género que desarrolla la función de padre; él produce y sistematiza en el ordenamiento jerárquico todas las cosas originándolas desde sí mismo, dado que se encuentra colocado al nivel correspondiente al del Bien. Y entre los padres[100], algunos son más universales, otros más particulares, así como varía el grado de universalidad o de particularidad de las jerarquías mismas de los Dioses [136], en conformidad con la razón de causalidad; por lo tanto, hay tantos diversos tipos de padres como procesiones comprehensivas de los Dioses, puesto que, si para todo orden se tiene un término correspondiente al Bien, en todo está necesariamente aquel término que tiene la función de padre y cada uno necesariamente procede de su unidad paterna.

152. Todo aquello que es generador en los Dioses procede gracias al carácter infinito de la potencia divina, multiplicándose y atravesando todas las cosas y poniendo en relieve su carácter inacabable en la procesión de los derivados.

¿De qué, en efecto, es prerrogativa el multiplicar los términos de la procesión y el generarlos en una progresión sucesiva, haciéndolos salir de la condición que los tenía escondidos en los propios principios casuales, sino de la potencia infinita de los Dioses, gracias a la cual todos los principios divinos están colmados de bienes fecundos (y todo aquello que está colmado produce otras cosas extrayéndolas de sí mismo por la superabundancia de su potencia)? [25 y 27]. Carácter propio de la divinidad generadora es, pues, la abundancia de la potencia, la cual multiplica los poderes de los seres generados, los hace fecundos y los estimula llevándolos a su vez a generar y dar la existencia a otros seres. En efecto, si toda cosa hace partícipes a todas las otras del carácter distintivo que le es propio y que posee a nivel primario [18 y 97], de ello se deduce que todo principio generador inserta por donación en sus derivados la procesión generadora y se refleja en ellos imprimiéndoles el carácter infinito, fuen-

99. Para el uso de *patér* como epíteto de Dios en la literatura religiosa helenística véase el comentario de Dodds a esta Proposición.
100. Es decir, los dioses-padres.

te primera generadora del universo, de la cual ha procedido todo poder generador [92], cuya función es la de hacer fluir la corriente trascendente y perenne de las procesiones divinas.

153. Todo aquello que es perfecto en los Dioses es causa de la perfección divina.

Porque igual que las hipóstasis de los seres y las de aquello que trasciende al ser son de tipo diverso, así también hay tipos de perfección de diversa naturaleza: la perfección de los Dioses mismos es perfecta en sí y su acción es primaria, puesto que también el Bien en los Dioses no es una posesión mediata, sino primaria [119]; la de los seres, derivada de la primera, es perfecta por participación. Por ello la perfección de los Dioses es diversa de la de los seres que reciben la irradiación divina. La perfección a nivel primario presente en los Dioses es el principio causal que hace ser perfectos no solo a los seres irradiados de los Dioses, sino también a los Dioses mismos. Porque si en cuanto cada cosa es perfecta, se produce la conversión hacia el propio principio [31], la causa de toda la conversión divina es la autora de la perfección del género de los Dioses.

154. Todo poder de custodia en los Dioses mantiene cada cosa en el rango que le es propio, por el cual en base a su estructura unitaria trasciende los derivados y tiene su fundamento en los términos primeros.

Si, en efecto, hay una custodia que salvaguarda como exenta de perturbación la posición jerárquica de cada cosa y conserva todo aquello que es objeto del control en la perfección que le es propia, entonces el poder de custodia de los Dioses difunde en todo por donación la prerrogativa de trascender los términos inferiores, coloca cada término como establemente independiente, libre de mezcla, dado que es principio causal de pureza incontaminada por sus objetos, y pone de ello el fundamento en aquello que es de grado superior. La perfección para cada ser consiste, en efecto, en estar estrechamente conectado a los Principios primeros, en el permanecer estable en sí mismo y en el superar en simplicidad a los términos inferiores.

155. Todo aquello que es generador de vida en las clases de los Dioses es principio de generación, pero no todo el orden generador es generador de vida; y ello porque en comparación con esto último el orden generador es más universal y más cercano al Principio primero.

Por generación se entiende, en efecto, la causa que hace multiplicar los seres en una progresión sucesiva, mientras que cuando se habla de producción de vida nos referimos al poder divino donador de toda vida. Por lo tanto,

si la primera multiplica las hipóstasis de los seres y la segunda hace existir las procesiones de la vida, se puede establecer la siguiente relación: el orden que tiene la facultad de generar se encuentra con respecto a la serie que dona la vida como el Ser se encuentra con respecto a la Vida. Por ello, será más universal y causa de un número mayor de efectos, lo que significa que se encuentra más cerca del Principio primero [101 y 60].

156. Todo aquello que es causa de la pureza[101] está contenido en la clase-custodia, pero, a la inversa, no todo aquello que tiene la facultad de custodiar se identifica con la clase donadora de pureza.

La pureza les da a todos los Dioses la propiedad de estar exentos de mezcla con aquello que es de un grado menos noble que el suyo y de permanecer incontaminados en su actividad providencial que tiene por objeto los derivados; y la custodia permite llevar al acto estas prerrogativas, hace que todas las cosas queden fijas en sí mismas y las funda establemente sobre aquello que es de grado superior [154]. El poder de custodia es, pues, más universal que el purificador, ya que es prerrogativa puramente de la custodia el mantener inalterada la posición de cada cosa en relación a sí misma, a sus antecedentes y a sus propios derivados, mientras que al poder purificador le corresponde hacer trascendentes los términos de los grados más altos con respecto a los inferiores. Estas propiedades se encuentran a nivel primario en los Dioses. En efecto, aquello que se encuentra en todas las cosas debe proceder de una única causa [21 y 70]; y, en suma, la escala de todos los bienes, cuya medida es la unidad, está precontenida en los Dioses y no hay ningún bien en los derivados que no preexista en ellos. Por lo demás, ¿qué otro origen y causa podría tener? En ellos está, por tanto, a nivel primario la pureza, en cuanto es un bien, la custodia y toda otra propiedad de tal género.

157. Toda causa que tiene la función paternal da la existencia a todas las cosas y hace existir a los seres; toda causa que tiene la función demiúrgica está al cargo de la constitución de la forma de las cosas compuestas, de su ubicación jerárquica y de su distinción en una sucesión numérica, y tiene parte en la misma serie a la que pertenece la causa-padre, pero reside en géneros más particulares.

Estas dos causas, en efecto, pertenecen al orden del límite, puesto que ya sea la existencia, ya sea el número, ya sea la forma tienen una estructura

101. *tês katharótētos aítion*. Véase el comentario de Dodds a esta Proposición. La cualidad de purificar es asociada especialmente a Cronos y a la tríada mistérica de los *áchrantoi theoí* de los *Oráculos caldeos*.

fundada en el límite, por lo que en base a esta característica son homogéneos entre sí [la causa paternal y la demiúrgica]. Pero la causa demiúrgica orienta la procesión de su actividad productiva hacia la multiplicidad, la causa-padre por el contrario produce con la impronta de la unidad las procesiones de los seres [151]; y una crea la forma, otra el ser. Así pues, la diferencia que hay entre las dos corresponde a la diferencia existente entre la Forma y el Ser. La forma, por otra parte, es un tipo dado de ser [74]. El género-padre, así pues, en cuanto más universal y productor de un mayor número de efectos, está más allá del género demiúrgico, como el Ser está más allá de la Forma.

158. Entre los Dioses todo aquello que es causa de un proceso de elevación se distingue ya sea de la causa purificadora, ya sea de los géneros que efectúan una conversión.

Porque es evidente que también este principio causal a nivel primario existe necesariamente en los Dioses, pues en ellos preexisten todas las causas primarias de todos los bienes que hay. Ahora bien, es antecedente a la causa purificadora, en cuanto esta libera de aquello que es de grado inferior, mientras que aquel principio realiza una conexión con aquello que es de grado superior [156]; y se encuentra en un rango más específico que la causa de conversión, porque todo aquello que efectúa una conversión, o bien provoca una autoconversión, o bien una conversión hacia el nivel superior, mientras que la acción de la causa que conduce hacia lo alto está caracterizada por la conversión hacia el nivel superior, en cuanto eleva y conduce al grado más divino al objeto de la conversión.

159. Todo orden de los Dioses tiene en su origen como Principios primeros el Límite y lo Infinito [89]. Pero algunos derivan mayormente de la Causa primera del Límite, otros de la de lo Infinito.

En efecto, todo orden procede de ambas, dado que la donación de las causas primeras transita por todos los derivados [97]. Pero en la mezcla predomina ahora el Límite, ahora lo Infinito; y, según prevalezcan las manifestaciones del Límite o de lo Infinito, de ello resulta un género cuya característica es el Límite o lo Infinito.

160. Todo Intelecto divino tiene una forma unitaria, es perfecto y es intelecto a nivel primario, en cuanto hace proceder, derivándolos de sí mismo, a los otros Intelectos.

Y es que si es divino, está colmado de las Hénadas divinas y tiene la impronta de la Unidad [129]; si es así, es también perfecto, y está lleno de la

bondad divina [133]. Si se dan estas premisas, se trata precisamente del Intelecto a nivel primario, dado que se encuentra unido a los Dioses: el Intelecto divino es, en efecto, superior a todo tipo de intelecto [111 y 112]. Siendo Intelecto a nivel primario, hace existir también a los otros intelectos, puesto que de aquello que existe a nivel primario han adquirido la existencia todos los derivados [18, 21 y 145].

161. Todo el Ser que realmente es tal, aquel que está conectado a los Dioses, es un ente divino inteligible e imparticipable.

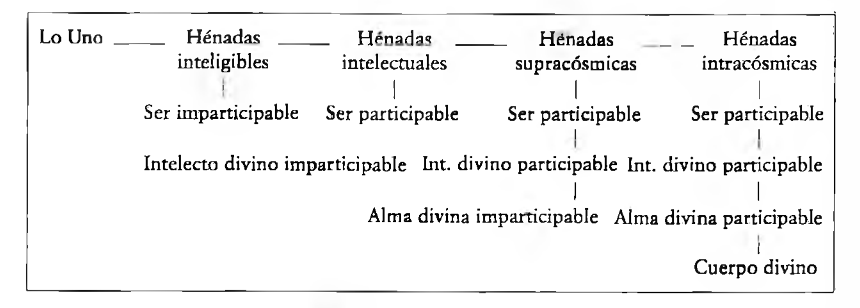
Puesto que Él, como ha sido demostrado, es el primero en participar del carácter unitario propio de los Dioses [138], y puesto que llena de sí mismo el Intelecto (en efecto, el Intelecto es un ser por el hecho de que es colmado por el Ser), es precisamente un ente divino inteligible; en cuanto es deificado, es divino; en cuanto puede llenar el Intelecto y por él es participado, es inteligible.

El Intelecto, por otro lado, es un ente gracias al Ser primero, pero el Ser primero mismo está separado del Intelecto, pues este último es posterior al Ser [101 y 121]. Ahora bien, los imparticipables existen antes que los participados [23], por lo cual el Ser en sí y a nivel de imparticipado preexiste al Ser emparejado al Intelecto. En efecto, es inteligible, no en el sentido de que esté colocado al mismo nivel del Intelecto, sino en el sentido de que es para él fuente trascendente de perfección, puesto que lo hace precisamente su participante donándole el ser y lo colma del Ser que realmente es tal.

162. El conjunto de las Hénadas que ilumina al Ser que realmente es tal está escondido y es inteligible; escondido, en cuanto está estrechamente unido a lo Uno; inteligible, en cuanto el Ser participa de él.

Todos los Dioses, en efecto, son nombrados a partir de los seres que están unidos a ellos por un vínculo de dependencia, puesto que en base a estos también es posible recabar un conocimiento de sus varios tipos de hipóstasis, los cuales no son por sí cognoscibles: todo aquello que es divino, en efecto, es en sí mismo inefable e incognoscible, puesto que es de la misma naturaleza de lo Uno inefable, pero a partir de la diferenciación de los participantes pueden inferirse también los caracteres peculiares de los Dioses [123 y 100]. Los Dioses que iluminan el Ser realmente tal son, pues, inteligibles precisamente porque el Ser realmente tal es un ente divino inteligible e imparticipable, que preexiste al Intelecto [161]. El Ser no estaría, en efecto, conectado a los Dioses primeros si estos no tuvieran una hipóstasis cuya eficacia se aplica a nivel primario y un poder capaz de hacer perfectos a los otros Dioses, dándose por verdadero

que la relación que corre entre las existencias de los participados se corresponde con la de los participantes entre ellos.



163. El conjunto de las Hénadas de las que participa el Intelecto imparticipable pertenece al orden intelectivo.

Pues entre estas Hénadas y las Hénadas inteligibles se da la misma relación que existe entre el Intelecto y el Ser que realmente es tal. Por lo tanto, como unas, las que iluminan el Ser, son inteligibles, así también las otras, las que iluminan el Intelecto divino e imparticipable, son intelectivas: ahora bien, no en el sentido de que existan en el Intelecto, sino en el sentido de que, con función causativa, preexisten al Intelecto y lo generan [162 y 65].

164. El conjunto de las Hénadas de las que participa el Alma universal imparticipable trasciende el orden cósmico.

Puesto que el Alma imparticipable abre la serie que trasciende el orden cósmico, también los Dioses de los que ella participa trascienden el orden cósmico, y la relación que la liga a los Dioses intelectivos e inteligibles es aquella que se da entre el Alma y el Intelecto y entre el Intelecto y el Ser realmente tal. Por consiguiente, como toda alma depende de un intelecto y el intelecto se vuelve hacia lo inteligible [20, 101 y 16], así también los Dioses por encima del cosmos dependen de los Dioses intelectivos, como también estos últimos dependen de los Dioses inteligibles.

165. El conjunto de las Hénadas de las que participa un cuerpo dotado de sentidos pertenece al orden cósmico[102].

Porque [esas Hénadas] envían sus irradiaciones sobre alguna de las partes del cosmos a través de la intermediación del Intelecto y del Alma. Ni

102. Véase el cuadro adjunto. Así esquematiza Dodds el orden de participación que se establece en estas cuatro últimas Proposiciones (162-165); el esquema es útil también para los siguientes teoremas que hablan del orden en el seno de las Inteligencias.

el Intelecto sin el Alma está presente en cada uno de los cuerpos pertenecientes al cosmos, ni la divinidad se conecta al Alma sin mediación (las participaciones se producen, en efecto, por la intermediación de términos semejantes) [38, 29 y 32]; y el Intelecto mismo participa de las Hénadas gracias al propio componente inteligible y a su componente más alto. Las Hénadas se encuentran, pues, al nivel del cosmos en cuanto llevan a su plenitud al universo entero y tienen el poder de alzar al rango divino los cuerpos visibles. Y es que el carácter divino de cada uno de estos no es debido al Alma (que no es una divinidad a nivel primario), ni al Intelecto (tampoco este se identifica con lo Uno), sino que un cuerpo está animado y se mueve por sí mismo gracias al Alma, mantiene perennemente sus caracteres y se conduce al nivel más alto gracias al Intelecto y, en fin, es divino gracias a su unidad; y, si posee un poder providencial, lo debe igualmente a esta última causa [129 y 120].

[XIII. EL INTELECTO Y LA MULTIPLICIDAD DE LOS INTELECTOS (166-183)]

166. Los Intelectos se dividen en imparticipables y participables; si un Intelecto es participable, de él participan o las Almas que trascienden el cosmos o las que están dentro del cosmos.

Porque el Intelecto imparticipable abre la serie de la pluralidad de Intelectos, y posee una existencia absolutamente primaria [23 y 24]; de los Intelectos participables, algunos irradian el Alma trascendente al cosmos e imparticipable, otros el Alma inserta en el cosmos. Ni, en efecto, la serie perteneciente al nivel cósmico deriva directamente de lo imparticipable, si es verdad que las procesiones se actualizan a través de términos similares [29] (y, por otra parte, es más semejante a lo imparticipable aquello que está separado del cosmos que aquello que está distribuido por él), ni existe solo la serie trascendente al cosmos, sino que existen también intelectos que entran dentro del cosmos, si es verdad que existe una pluralidad de Dioses intracósmicos [165], que el cosmos mismo posee un Alma y conjuntamente un Intelecto, y que la participación de los Intelectos trascendentes al cosmos alcanza a las Almas de nivel cósmico por la intermediación de los Intelectos de nivel cósmico [109].

167. Todo Intelecto se piensa a sí mismo [20 y 44]; sin embargo, el Intelecto primero se piensa solo a sí mismo y en él Intelecto e inteligible constituyen una sola cosa; cada uno de los Intelectos sucesivos, por el contrario, se piensa conjuntamente a sí mismo y a sus antecedentes, y de una parte aquello que es, y de otra aquello de lo cual deriva constituyen para él lo inteligible[103].

Y es que todo Intelecto o se piensa a sí mismo o aquello que lo antecede o aquello que lo sigue.

Pero, supóngase que piense aquello que viene después de él: el Intelecto se volverá hacia un objeto que le es inferior. Y en este caso tampoco conocerá aquel objeto mismo hacia el cual se ha vuelto, puesto que el Intelecto no está en él, sino fuera de él; conocerá solo la impronta de aquel objeto generada en él. El Intelecto, en efecto, conoce aquello que ha recibido [en sí], no aquello de lo cual no tiene posesión ni lo ha recibido [en sí].

Ahora bien, supóngase que piense aquello que está por encima de él, en este caso se dan dos posibilidades: si lo piensa a través del conocimiento de sí mismo, conocerá al mismo tiempo ese objeto y a sí mismo; si piensa solo ese objeto, habrá de admitirse que el Intelecto se ignora a sí mismo. Por otro lado —y se trata de una consideración de orden general— en el mismo instante en el cual conoce a su antecedente, conoce en consecuencia que él es una causa, y de qué efecto es causa. Si ignorase eso, ignoraría también ese antecedente que produce por medio de su existir, puesto que no conoce aquello que produce [18]. Pero si conoce aquello que su antecedente hace existir y de lo cual es causa, se conocerá también a sí mismo, que de allí ha traído su propia existencia. Así pues, en todo caso, si conoce su antecedente, se conocerá también a sí mismo.

Por lo tanto, si hay un Intelecto inteligible, él, conociéndose a sí mismo, puesto que es inteligible, conoce también lo inteligible de lo que está constituido su propio ser; además, cada uno de los Intelectos que lo siguen piensa el propio inteligible inmanente y conjuntamente el inteligible que le es antecedente. Por lo tanto, hay un inteligible inmanente en el intelecto y un intelecto inmanente en el inteligible; pero en el primer caso hay identidad entre el Intelecto y el inteligible que le es inmanente, pero no hay identidad entre el Intelecto y el inteligible que lo antecede: de hecho, una cosa es el Inteligible puro, otra cosa es el inteligible inmanente en el sujeto pensante.

103. Para la compleja cuestión aquí tratada de la relación entre la Inteligencia divina y su objeto, véase el comentario de Dodds a esta Proposición. Aquí baste con decir que la concepción de Proclo es mucho más compleja que la de Plotino.

168. Todo Intelecto en el acto de su intelección sabe que piensa; no hay una disparidad entre el Intelecto que piensa y el Intelecto que sabe que piensa[104].

En efecto, si es un Intelecto en acto y se piensa a sí mismo, y no se distingue del objeto de su pensamiento [167], se conoce a sí mismo y se ve a sí mismo. Viéndose mientras piensa y conociéndose mientras ve, sabe que es un Intelecto en acto; y sabiendo esto, sabe que piensa, y no conoce solo los objetos de su pensamiento. En consecuencia, conoce al mismo tiempo ambas cosas, el inteligible y que piensa el inteligible, y se piensa a sí mismo mientras está pensando.

169. Todo Intelecto posee eternamente su propio ser, su potencia y su acto[105].

Porque si se piensa a sí mismo, Intelecto e inteligible coinciden [167 y 168], e igualmente el pensamiento se identifica con el Intelecto y con lo inteligible. Y es que siendo el término de mediación entre lo pensante y lo pensado, dado que estos se identifican, de ello se sigue que también el pensamiento se identifica con ambos. Que la esencia del Intelecto es eterna, es cosa evidente, pues existe en su totalidad simultáneamente [52]. También el pensamiento es igualmente eterno, si es verdad que se identifica con el ser del Intelecto: si el Intelecto está exento de movimiento, no puede ser medido por el tiempo ni en lo que se refiere a su ser, ni en lo que se refiere a su acto [50]. Si ser y acto son tales, también la potencia es eterna.

170. Todo Intelecto piensa todas las cosas simultáneamente; sin embargo, el Intelecto imparticipable piensa todas las cosas en su totalidad pura y simple, mientras que cada uno de los Intelectos sucesivos piensa todas las cosas según un aspecto particular [180, 177 y 194].

Porque si todo Intelecto tiene su propio ser fundado en la eternidad, y junto con el ser también su propio acto [169], todo Intelecto pensará simultáneamente todas las cosas. Si pensara por partes primero una cosa y después otra, y así a continuación, la acción de pensar no la tendría en la eternidad, puesto que todo aquello que obedece a una sucesión está inserto en el tiempo: con el término «a continuación» se entiende, efectivamente, un antes y un después, y no «todo conjuntamente» [52].

104. Toda Inteligencia es, pues, su propio objeto de pensamiento, por lo que todo acto intelectivo es autoconsciente. Véase Plotino, *Enéada* II.9, 1.

105. Esto es, el Ser de una Inteligencia es su contenido inteligible (*noēton*); su potencia es el poder de intelección (*noûs*); y finalmente su acto es la intelección misma (*nóēsis*).

Ahora bien, si suponemos que todos los Intelectos piensan todas las cosas del mismo modo, no se diferenciarían entre ellos. Y ello porque si piensan todo de la misma manera, los Intelectos son de la misma manera todas las cosas, puesto que ellos son aquello que piensan [167]; pero si son todas las cosas de la misma manera, no se producirá ya distinción alguna entre Intelecto imparticipable e Intelecto participable, pues los Intelectos que tienen igual su actividad de pensamiento tienen igual también el ser, si es verdad que el pensamiento de cada Intelecto se identifica con su ser y que cada Intelecto es ambas cosas, pensamiento y ser.

Así pues, por exclusión, si los Intelectos no piensan todos todas las cosas de igual modo, y cada uno piensa no todas las cosas, sino una sola, o piensa una pluralidad de cosas, pero no todas, o piensa todas las cosas según un aspecto particular. Pero decir que el Intelecto no piensa todas las cosas significa establecer que un Intelecto ignora alguna de las cosas existentes; siendo inmóvil, no se podrá efectivamente afirmar tampoco que pasa de una cosa a otra y piensa aquello que antes no pensaba; resultará entonces inferior al alma, la cual moviéndose piensa todas las cosas, puesto que aquel permanece inmóvil pensando una sola cosa.

En consecuencia, habrá que admitirse que el Intelecto piensa todas las cosas según un aspecto particular (se dan, en efecto, tres posibilidades: o todas las cosas, o una sola o todas según un solo aspecto particular); la actividad intelectiva es eterna y en todos los Intelectos abraza todas las cosas, pero determina todas las cosas en base a una concreta de ellas, por lo que en el pensamiento, entre los objetos pensados, hay uno que predomina, y todos los objetos son pensados simultáneamente en relación con aquel elemento singular, y por él son caracterizados para ese Intelecto concreto.

171. Todo Intelecto es un ser inteligible.

Si, en efecto, no tiene dimensión ni cuerpo ni movimiento, es indivisible, puesto que todo aquello que de cualquier modo es divisible lo es o bien en función de su pluralidad, o bien de sus dimensiones o de sus actividades desarrolladas en el tiempo; y el Intelecto es eterno bajo todo punto de vista, trasciende los cuerpos y la multiplicidad inmanente en él es unificada: por lo tanto, es indivisible.

La incorporeidad del Intelecto se demostraría a través de la conversión que realiza hacia sí mismo, pues ningún cuerpo se vuelve hacia sí mismo [167 y 15]. Su eternidad, a través de la identidad de su acto y de su ser, como hemos demostrado arriba [169]. Que posee una multiplicidad unificada se demostraría por el hecho de que la pluralidad intelectiva es contigua a las Hénadas divinas: estas últimas, en efecto, constituyen la pluralidad primera [160 y 113], y después de ellas vienen los Intelectos. Por lo tanto, si todo Intelecto es también pluralidad, es ciertamente una pluralidad uni-

ficada, ya que antes de la pluralidad dividida está aquella que se encuentra cerrada en un único bloque y es más cercana a lo Uno [62].

172. Todo Intelecto hace existir sin solución de continuidad realidades eternas e inmutables en cuanto al ser.

Porque todo aquello que es producido por una causa inmóvil es inmutable en cuanto al ser; y el Intelecto es inmóvil, siendo eterno bajo todo punto de vista y permaneciendo eternamente [76 y 169]. Por otro lado, él produce en relación a su propio ser sus eventuales productos [18 y 26], por lo que, si existe eternamente y es siempre igual, produce eternamente y siempre de la misma manera: por lo que el Intelecto no es causa de seres que ahora existen, ahora no, sino de seres que existen eternamente.

173. Todo Intelecto es, según la modalidad intelectiva, ya sea sus antecedentes, ya sea sus consecuentes: es estos por ser su causa; es aquellos por participación [65]; él mismo, por otro lado, es un Intelecto y ha recibido una esencia intelectiva: por lo tanto, no hace otra cosa que determinar con la marca de su ser todas las cosas, ya sean aquellas que él es como causa, ya sean aquellas que él es por participación.

Toda cosa, en efecto, como es por naturaleza, así participa de aquello que le es superior, y no en correspondencia a la naturaleza de este último, puesto que, si fuera así, el término superior se comunicaría a todos los participantes de la misma manera; en realidad estos participan unos de una manera, otros de otra, por lo que las participaciones se producen según el carácter distintivo y el poder de los participantes. En consecuencia, los antecedentes están en el Intelecto según el modo intelectivo.

A pesar de ello, también los consecuentes están en el Intelecto según el modo intelectivo. El Intelecto, en efecto, no consiste en sus efectos, ni los posee en sí mismo, sino que contiene sus causas; es causa de todos en virtud de su ser [26], su ser es intelectivo y, por tanto, posee según el modo intelectivo las causas de todos los consecuentes.

En conclusión, todo Intelecto es intelectivamente todas las cosas, ya sean las antecedentes a él, ya sean las consecuentes. Por lo cual, igual que posee los inteligibles según el modo intelectivo, del mismo modo posee el mundo sensible.

174. Todo Intelecto con el pensar hace existir a sus consecuentes; su acto creador reside en el pensar y el pensamiento en el crear.

En efecto, si por un lado, hay identidad entre objeto Inteligible e intelecto, entre el ser de cada Intelecto y la actividad intelectiva inmanente en él, y

si por otro lado crea aquello que crea en virtud de su propio ser y produce en base a su propio ser [167, 169, 18 y 26], entonces es lícito admitir que produce sus productos con el acto de pensar. En efecto, ser y pensar constituyen una sola cosa, puesto que el Intelecto y el ser a él inmanente coinciden. Por lo tanto, si crea gracias a su propio ser, y ser es igual a pensar, crea con el pensar.

Por otro lado, el pensamiento en acto consiste en el pensar y este último coincide con el ser; el ser, por su parte, consiste en el crear (aquello que crea sin movimiento, en efecto, tiene eternamente su ser en el crear); por lo tanto, el acto intelectivo consiste en el crear[106].

175. Todo Intelecto es participado primeramente por el ser al tiempo que por el acto de los objetos intelectivos.

Necesariamente tiene como participantes o a estos precisamente, o a otros seres que tienen un ser intelectivo, pero no ejercitan eternamente la actividad de pensar. Este último caso es, sin embargo, imposible, puesto que la actividad del Intelecto es inmóvil [169], por lo que los seres que participan de él pensando eternamente participan de él eternamente, en cuanto la actividad intelectiva hace eternamente intelectivos a sus participantes. En efecto, el ser cuya actividad está limitada a una porción de tiempo no puede tener conexión con el carácter eterno de la actividad [es decir, del Intelecto]. Tal como ocurre en el caso de los seres, así también en el caso de los diversos tipos de actividad: el término intermedio entre toda actividad eterna y la actividad concluida en un lapso de tiempo es aquella que se extiende y encuentra su delimitación en la totalidad del tiempo [55]. Y es que en ningún caso las procesiones se producen sin intermediarios, sino a través de términos afines y similares [28 y 29], e igualmente en cuanto a las hipóstasis y en cuanto a la delimitación de la actividad. Todo Intelecto tiene, pues, como participantes primeros los seres que pueden pensar por la totalidad del tiempo y que piensan perpetuamente, si es que la actividad intelectiva se desarrolla en el tiempo y no en la eternidad[107].

106. Frente a toda doctrina que defienda una creación deliberada del mundo en el tiempo (por ejemplo, la cristiana), los neoplatónicos sostenían una concepción emanatista que hace que el ser y la actividad sean conceptos coextensivos, por ello la creación es un proceso intemporal e involuntario, tal como lo es la actividad contemplativa en donde tiene su origen la facultad creadora. La exposición clásica de esta tesis está en Plotino, *Enéada* III.8, 4.

107. El alma humana solo intermitentemente puede disfrutar del pensamiento intuitivo propio de las Inteligencias. Por ello, para garantizar la continuidad del proceso hay que postular la existencia de ciertas Almas superiores que sirven de vehículo permanente a la actividad intelectiva (*nóēsis*). Más tarde, a partir de la Proposición 184, Proclo abordará con más detalle la naturaleza de estas Almas superiores.

[*Corolario*] A partir de esto resulta evidente que es imposible que el alma que ahora piensa, ahora no, participe directamente del Intelecto.

176. Todas las Ideas de naturaleza intelectiva o bien están las unas en las otras, o bien cada una es en sí distinta.

Porque si todo Intelecto es indivisible y la pluralidad en él contenida está unificada a causa de la indivisibilidad intelectiva [171], las Ideas, estando todas contenidas en una unidad indivisa, se encuentran unidas las unas a las otras con una compenetración total, por lo que todas están interpenetradas por todas; por otro lado, si todas, por lo que se refiere a la modalidad de su ser, son inmateriales e incorpóreas, no se mezclan unas con otras; cada una separadamente custodia su propio carácter y permanece aquello que es.

La propiedad de las Ideas intelectivas de no mezclarse se demostraría por el valor individualizante de la participación en los participantes, los cueles participan de cada Idea de un modo distinto. En efecto, si los términos participados no fueran distintos y separados entre sí, tampoco sus participantes participarían de cada uno de una manera distinta, sino que se produciría con mucha más razón una mezcla indistinta en aquellos que son seres más incompletos, en cuanto son inferiores en grado. En efecto, ¿dónde tendría su origen la distinción, si las realidades que dan su existencia y la perfección son distintas y están conjuntamente mezcladas?

A su vez, el carácter unificado de las Ideas se comprueba por la substancia indivisa y por la esencia unitaria de aquello que la contiene. Y ello porque los seres cuya existencia es inmanente en un principio indiviso y unitario, puesto que existen del mismo modo indivisible (¿cómo, en efecto, se podría dividir aquello que es uno e indivisible?), forman un conjunto único y están los unos en los otros, en una total compenetración recíproca que excluye cualquier dimensión. En efecto, aquello que los contiene no tiene dimensión; no ocurre, como en aquello que tiene extensión, que una parte está en un lugar, otra parte en otro, sino que todo constituye un único conjunto en aquello que es uno e indiviso; en consecuencia, las Ideas están también las unas en las otras.

Todas las Ideas de naturaleza intelectiva existen ya sea las unas en las otras de una manera unitaria, ya sea cada una separada y distinta. Si, además, uno tuviese necesidad, después de estas demostraciones, también de ejemplos, que piense en los temas objeto de contemplación que están presentes en una sola alma, los cuales precisamente, encontrándose todos en la misma substancia privada de dimensiones, están ya sea unidos entre ellos (aquello que está privado de dimensiones, en efecto, no posee en correspondencia con una extensión en el espacio aquello que contiene, sino sin extensión en el espacio y de modo indiviso), ya

sea diferenciados: el alma, en efecto, los produce todos netamente diferenciados, cada uno separadamente, sin apartar a ninguno de los otros. Ahora bien, si ellos no fueran distintos por su constitución permanente y eterna, no los haría distintos tampoco la actividad del alma.

177. Todo Intelecto es plenitud de Ideas, pero algunos Intelectos son capaces de contener Ideas más universales, otros por el contrario más particulares; los Intelectos más elevados poseen en una medida más general aquello que los Intelectos subordinados a ellos poseen en un grado más particular y los Intelectos menos elevados poseen en un grado más particular aquello que los que son sus antecedentes poseen en una medida más general.

Los Intelectos más elevados disponen, en efecto, de potencias mayores, puesto que tienen una estructura más unitaria en comparación con sus derivados; y los Intelectos menos elevados, teniendo un grado mayor de pluralidad, reducen sus propias potencias. Los seres más afines a lo Uno, en efecto, dotados de una cantidad concentrada, superan en potencia a aquellos que están subordinados a ellos; dígase lo contrario de los seres más lejanos a lo Uno [62]. Los Intelectos más elevados, por lo tanto, desplegando un poder mayor, pero una pluralidad inferior, valiéndose de un número menor de Ideas tienen una productividad mayor a causa de su poder; los que están subordinados a ellos, por el contrario, valiéndose de un número mayor de Ideas tienen una productividad menor por defecto de su poder. En consecuencia, si los primeros por medio de un número menor de Ideas producen más, eso significa que sus Ideas son más generales; de modo que si los segundos por medio de un número mayor de Ideas producen menos, sus Ideas son más particulares.

De esto se deduce que las cosas generadas en base a una sola Idea por parte de los Intelectos superiores, por parte de los Intelectos derivados son desarrolladas de una manera divisa en base a un mayor número de Ideas; y al contrario, aquello que por parte de los Intelectos inferiores es generado por medio de muchas Ideas distintas es producido por los superiores por medio de menos Ideas, más generales; aquello que es general y común a todos los participantes trae su origen de lo alto, lo particular e individual proviene, por contra, de los Intelectos derivados. Razón por la cual estos últimos con la más específica distinción de las Ideas aportan de alguna manera una ulterior articulación y los últimos refinamientos a las intuiciones intelectivas de los Intelectos primeros.

178. Toda Idea de naturaleza intelectiva da la existencia a seres perpetuos.

En efecto, si cada una de ellas es inmóvil y eterna, es causa por esencia de substancias inmutables y perpetuas, no sujetas al devenir y a la corrupción, de modo que todo aquello que existe en virtud de una Idea intelectiva es perpetuo.

Por otro lado, si todas las Ideas gracias a su propio ser producen sus propios derivados, y su ser permanece eternamente inalterado, entonces también aquello que desde ellas tiene su origen permanecerá inalterado y será perpetuo. En consecuencia, ni las cosas originadas en un arco de tiempo dado tienen una Idea como causa de su existencia, ni las sujetas a corrupción, en cuanto corruptibles, tienen una Idea intelectiva como su antecedente; y ello porque si su existencia estuviese vinculada a las Ideas intelectivas, no estarían sujetas ni al devenir ni a la corrupción.

179. La serie entera intelectiva está limitada.

Pues, por un lado, si es seguida por otra serie múltiple en cuanto a su ser inferior y ella está más cerca de lo Uno, mientras que aquella está más lejos, y, por otro lado, si aquello que se encuentra más cerca de lo Uno es inferior en número, pero es mayor aquello que está más lejos, también la serie intelectiva sería inferior en número a toda serie sucesiva. Por lo tanto, no es ilimitada, de modo que el número de los Intelectos es limitado. En efecto, aquello que con respecto a otra cosa resulta inferior no es infinito, puesto que lo infinito, en cuanto tal, no es inferior a nada.

180. Todo Intelecto constituye una totalidad, en cuanto cada uno está formado de partes, está unido a los otros Intelectos y se distingue de ellos[108]; sin embargo, el Intelecto imparticipable es una totalidad en sentido absoluto, teniendo en sí mismo también todas las partes según la modalidad de la totalidad; cada uno de los Intelectos particulares, por contra, posee la totalidad como inmanente en la parte, y así es todas las cosas consideradas de modo específico.

En efecto, si [el Intelecto particular] es todas las cosas según un aspecto particular [170], y él no es otra cosa sino el ser todas las cosas consideradas de modo específico, de ello se sigue que en cada uno de estos intelectos la totalidad es según tal modalidad, de modo específico, siendo deter-

108. Siguiendo aquí la lectura de Trouillard y Faraggiana en vez del texto corregido por Dodds. Se interpreta ὡς ἐκ μερῶν ὑποστὰς ἕκαστος como explicación de la anterior Πᾶς νοῦς ὅλος ἐστίν.

minado en base a un elemento singular que en los Intelectos particulares predomina entre todos los componentes.

181. Todo Intelecto participado o es divino en cuanto está unido a los Dioses, o es solo de naturaleza intelectiva.

Porque si el Intelecto a nivel primario es divino e imparticipable [160 y 166], indudablemente no está ligado a él por afinidad el intelecto que es diferente en dos aspectos, ya sea por no ser divino, ya sea por no ser imparticipable, puesto que en tal caso no podrían estar conectados entre sí [28]. Por lo tanto, es evidente que el Intelecto intermedio, por un lado, es similar al Intelecto primero, y por el otro, es diferente. Entonces, o es imparticipable y no divino, o participado y divino. Pero todo aquello que es imparticipable es divino, en cuanto ocupa, en el mundo de la pluralidad, el grado análogo a lo Uno [24]. Existirá, por tanto, un Intelecto al mismo tiempo divino y participado.

Ahora bien, ha de existir también un intelecto que no participa de las Hénadas divinas, sino que solo ejercita la actividad de pensar: en toda serie, en efecto, los miembros que ocupan el nivel primero y están directamente conectados a sus mónadas tienen el poder de participar de aquello que pertenece a la clase inmediatamente superior, mientras que los de los grados sucesivos, distantes de su principio monádico, no son capaces de estar en aquella relación de participación [110].

Así pues, hay un Intelecto divino y un intelecto solamente intelectivo: este tiene su ubicación en base al carácter intelectivo que le viene de la propia mónada, aquel en base a la unidad que ha recibido de la Hénada de la cual participa [100].

182. Todo Intelecto divino participado es participado por Almas divinas.

Si, en efecto, la participación asimila el participante al participado y lo hace a este connatural, es evidente que el Alma que participa del Intelecto divino y a él está conectada es necesariamente divina y a través del Intelecto necesariamente participa de la divinidad que es inmanente a aquel. El carácter divino, en efecto, conecta al Intelecto su Alma participante y une lo divino a lo divino [56].

183. Todo Intelecto participado que sea solo intelectivo tiene como participantes almas ni divinas ni sujetas a pasar de la inteligencia a la no-inteligencia.

Y es que este género de almas ni es divino, puesto que esas almas no participan de un Intelecto divino —como se ha demostrado arriba, las almas

participan de los Dioses a través del Intelecto [129]—, ni son susceptibles de cambio, pues cualquier Intelecto tiene como participantes los seres perpetuamente intelectivos en cuanto a la esencia y en cuanto a la actividad (y eso se verifica en base a las precedentes demostraciones) [175].

[XIV. EL ALMA Y LA MULTIPLICIDAD DE LAS ALMAS (184-211)]

184. Toda alma o es divina, o está sujeta a pasar de la inteligencia a la no-inteligencia o, estando en una posición intermedia entre estos primeros dos tipos, tiene una actividad intelectiva que dura perpetuamente, pero es inferior a las Almas divinas[109].

Y ello porque si el Intelecto divino tiene como participantes Almas divinas [182], y si, por otra parte, el intelecto de naturaleza solo intelectiva tiene como participantes las almas que no son ni divinas ni susceptibles de cambio de la inteligencia a la no-inteligencia [183], y si, en fin, existen también aquellas que se encuentran en esta condición, las cuales ahora piensan, ahora no [63], es evidente que existen tres géneros de almas. Primeras son las Almas divinas, segundas las almas no divinas que participan perpetuamente de la inteligencia, terceras aquellas que ahora pasan a la inteligencia, ahora a la no-inteligencia.

185. Todas las Almas divinas son Dioses a nivel psíquico; todas las Almas que participan de la Inteligencia intelectiva [183] están perpetuamente a continuación de los Dioses; todas las almas susceptibles de cambio están a continuación de los dioses algunas veces[110].

En efecto, si algunas almas gozan de la luz divina que ilumina desde lo alto, y otras piensan perpetuamente, mientras que otras participan de vez en cuando de esta perfección [184], esto significa que las primeras ocupan en la serie de las almas el puesto correspondiente al de los Dioses; las segundas acompañan perpetuamente a los Dioses, puesto que tienen una actividad intelectiva perpetua, y están directamente conectadas a las Almas divinas, pues se encuentran respecto a ellas en la misma relación que se da entre el nivel intelectivo y el divino; las terceras, cuya actividad intelectiva se despliega de tanto en tanto, de manera igualmente dis-

109. Este es el fundamento de toda una demonología que se desarrolla en el seno del neoplatonismo y que tiene sus raíces en la creencia ya presente en el propio Platón (véase *Leyes*, X, 899b) de que las estrellas tienen Almas divinas. Véase el denso comentario de Dodds a esta Proposición para un estudio más detallado del desarrollo de esta doctrina a lo largo de la Antigüedad tardía.

110. Véase Platón, *Fedro*, 248a.

continua van en el séquito de los Dioses, pues ni pueden participar de la inteligencia siempre de la misma manera, ni perpetuamente pueden realizar una conversión que las haga comunes a las Almas divinas (ningún medio, en efecto, permite a aquello que participa de manera discontinua de la inteligencia unirse perpetuamente a los Dioses).

186. Toda alma es una substancia incorpórea y separada del cuerpo.

Porque si el alma se conoce a sí misma, y si, por otra parte, todo aquello que se conoce a sí mismo se vuelve hacia sí mismo [83 y 17], y en fin si aquello que se vuelve hacia sí mismo ni es cuerpo (pues ningún cuerpo es capaz de volverse hacia sí mismo) [15] ni es inseparable del cuerpo (pues aquello que es inseparable del cuerpo no puede por naturaleza volverse hacia sí mismo, pues al hacerlo se separaría del cuerpo) [16], de ello se sigue que el alma ni es una substancia corpórea ni es inseparable del cuerpo. Ahora bien, que se conoce a sí misma es cosa evidente, pues, si conoce aquello que se encuentra por encima de ella, con mayor razón se conoce por naturaleza a sí misma, recabando el conocimiento de sí misma de los principios causales que le son anteriores.

187. Ningún alma está sujeta a destrucción ni a corrupción.

En efecto, todo aquello que, sea como sea, tiene la facultad de disolverse y de perecer o es corpóreo y de naturaleza compuesta, o su hipóstasis es inmanente a algo que subyace; en el primer caso perece por disolución, pues está constituido por una pluralidad de componentes; en el segundo, siendo por naturaleza inmanente en otro, en el momento en que es separado de su substrato va a caer en el no-ser [48]. El alma, sin embargo, es incorpórea e independiente de cualquier substrato, pues existe en sí misma y se vuelve hacia sí misma [186]. Por tanto, es indestructible e incorruptible.

188. Toda alma es vida y es un ser viviente.

Porque aquello en lo cual entra el alma necesariamente vive, y aquello que ha sido privado del alma queda inmediatamente sin vida. Por lo tanto, o vive gracias al alma o en virtud de cualquier otro principio y no a causa del alma. Pero que viva exclusivamente gracias a otro principio es imposible: todo lo que es participado se da a sí mismo o da parte de sí mismo a lo que de él participa, en caso contrario no sería tampoco participado; ahora bien, aquello en lo cual está presente el alma, de ella participa, y se define como *animado* aquel ser que participa del alma.

Por lo tanto, si el alma aporta la vida a los seres animados, o es ella misma vida o solo un viviente o las dos cosas conjuntamente, vida y vi-

viente. Pero, si es solo un viviente sin ser vida, consistirá de vida y de no-vida: en consecuencia no se conoce a sí misma ni se vuelve hacia sí misma; en efecto, el conocimiento es vida y aquello que es capaz de conocer, en cuanto tal, vive.

Así pues, si en el alma hay un elemento privado de vida, él no tiene por sí la facultad de conocer. Si se supone, por el contrario, que es solo vida, no tendrá ya la prerrogativa de participar de la vida intelectiva. Y es que aquello que participa de un tipo de vida es un viviente y no solo vida, ya que por «vida» se entiende solamente la Vida primera e imparticipada [101], mientras que en el nivel siguiente se tiene el ser viviente y el ser vida conjuntamente. Pero la Vida imparticipada no es alma; de ello se deduce que el alma es al mismo tiempo viviente y vida.

189. Toda alma es por sí misma principio de vida[111].

En efecto, si por un lado, tiene la facultad de volverse hacia sí misma [186], y por otro lado, todo aquello que dispone de tal prerrogativa se autoconstituye [43], de ello se sigue que también el alma se autoconstituye y se hace existir a sí misma [40]. Ella es, por lo demás, ya sea un ser viviente, ya sea vida, y su existencia se configura en la facultad de dar la vida [188]: en efecto, por medio de su mismo ser dispensa la vida a aquello en lo cual está presente [18 y 26], y en el caso de que el participante sea idóneo, inmediatamente deviene animado y un viviente. No es que el alma razone y elija, y en base a un razonamiento y a una volición vivifique, sino que en virtud del mismo ser suyo dispensa la vida al sujeto capaz de tener parte en ella. Por consiguiente, su ser coincide con el vivir. Entonces, se puede deducir que, si tiene el ser derivándolo de sí misma, si él coincide con el vivir y si por esencia ella tiene la prerrogativa de vivir, configura para sí misma la vida y la deriva de sí misma. Si es así, el alma es por sí misma principio de vida.

190. Toda alma es término medio entre los principios indivisibles y aquellos que se dividen distribuyéndose en los distintos cuerpos [197][112].

Si, en efecto, es por sí misma principio de vida, se autoconstituye y tiene su propia existencia separada del cuerpo [189 y 186], entonces trasciende, al ser superior, todos los seres que se dividen distribuyéndose en

111. *autózōs*. Esto es, el alma no posee vida accidentalmente (como el cuerpo vivo), sino por derecho propio, por ello no puede ser aniquilada por su separación del cuerpo. Esta concepción recibe su configuración a partir de la definición de alma como *zoè par'heautês échousa tò zên* que está presente en Porfirio y Jámblico, entre otros. Proclo va más allá y trata de mostrar la naturaleza autoviviente del alma indicando que, como forma de autconciencia, el alma se autoconstituye.

112. Véase Platón, *Timeo*, 35a.

varios cuerpos. En efecto, estos son totalmente inseparables de sus substratos, puesto que han sido fraccionados en unión a sus moles divisibles, habiendo, por un lado, decaído desde su propia naturaleza indivisible y habiendo, por otro lado, asumido una extensión que los iguala a los cuerpos; cuando se introducen entre los principios de vida, hacen vivir no a sí mismos, sino a sus participantes, y cuando se introducen entre los seres y las formas, no son formas de sí mismos, sino de los objetos en los que se han infundido en calidad de forma.

Ahora bien, si el alma no es solo esto —substancia autoconstituyente, vida que se autodona la vida, actividad cognoscitiva que tiene la facultad de autoconocerse y ente separado de los cuerpos por todas estas características suyas—, si es también un sujeto que participa de la vida y, por tanto, del ser, y si por lo demás recibe de otros principios causales una participación en el conocimiento, es evidente que es de un nivel inferior a los principios indivisibles. Que el alma recibe de causas distintas de sí misma su plenitud de vida y, por tanto, de ser, es palmario, pues antes del alma están la Vida imparticipable y el Ser imparticipado [101]. Y que el alma no posee a primer nivel la facultad de conocer es igualmente manifiesto, si es verdad que toda alma vive en cuanto es alma, pero no está dotada de conocimiento en cuanto es alma [189]: y ello porque hay un tipo de alma que está privada de conocimiento de la realidad, permaneciendo siempre como alma. En consecuencia, el alma no tiene a nivel primario la facultad de conocer, ni desarrolla la actividad cognoscitiva en virtud de su propio ser. De ello se sigue que ella tiene una esencia derivada de los principios que tienen a nivel primario y en virtud de su propio ser la facultad de conocer. Puesto que en el alma el ser y el conocimiento son dos cosas distintas, el alma no forma parte de los principios indivisibles. Se ha demostrado, por lo demás, que no forma parte tampoco de los seres que se dividen distribuyéndose en varios cuerpos. Por lo tanto, es el término medio entre estos dos grupos de seres.

191. Toda alma participada tiene una substancia eterna, pero una actividad temporal [40-44 y 106].

En efecto, o tiene ambas cosas eternas, o ambas temporales, o una eterna y la otra temporal. Pero ella ni tiene ambas eternas (pues en tal caso sería un ser imparticipado y no habría ninguna diferencia entre la naturaleza del alma y la hipóstasis intelectiva, entre aquello que se mueve con un movimiento propio y aquello que es inmóvil) [20], ni ambas temporales. En este último caso estaría, en efecto, completamente sujeta al devenir y no sería ni principio de vida por sí misma ni autoconstituyente [5], dado que nada de aquello que posea un ser medible en el tiempo es autoconstituyente. Pero el alma se autoconstituye: aquello que gracias a su actividad

se vuelve hacia sí mismo tiene el poder de autoconversión también con respecto a su propio ser y procede desde sí mismo [44 y 43].

Se debe, pues, admitir por exclusión que toda alma en un aspecto es eterna y en otro es temporal; o es eterna en cuanto al ser y temporal en cuanto a la actividad, o viceversa. Pero este último caso es imposible, por lo que toda alma participada ha recibido como eterno el ser y como temporal la actividad.

192. Toda alma participada forma parte de los seres que existen eternamente y abre la serie de los que están sujetos al devenir.

Porque si es eterna en su propio ser [191], en su substancia es un ser realmente tal y existe eternamente [87], puesto que aquello que participa de la eternidad ha recibido por participación el ser eterno. Sin embargo, si es temporal con relación a su propia actividad, está sujeta al devenir [191], dado que todo aquello que participa del tiempo, deviniendo perpetuamente según la sucesión cronológica y además no poseyendo simultáneamente en su totalidad el propio ser [50 y 51], está sujeto al devenir. Ahora bien, si toda alma está sujeta al devenir por un aspecto suyo dado, esto es, en cuanto a la actividad, sería el alma la primera de las realidades sujetas al devenir: en efecto, aquello que desde todo punto de vista está sujeto al devenir se encuentra más lejos de los principios eternos.

193. Toda alma deriva su existencia directamente de un Intelecto[113].

Porque si tiene un ser inmune al cambio y eterno [191], procede de un principio causal inmóvil, puesto que todo aquello que procede de una causa sujeta a movimiento muta en su ser [76]. Si el alma tiene directamente en el Intelecto la fuente de su propia perfección, también se vuelve hacia él; por lo demás, si participa del conocimiento, que el Intelecto dispensa a los seres capaces de participar de él (porque todos los seres que disponen del poder cognoscitivo lo obtienen de un Intelecto), y si todas las cosas proceden, por lo que se refiere a su ser, de aquello hacia lo cual por naturaleza se vuelven [34], de ello se deduce que toda alma procede de un Intelecto.

194. Toda alma contiene todas las Ideas que el Intelecto contiene a nivel primario.

En efecto, si procede de un Intelecto y el Intelecto da la existencia al alma [193], y si por otro lado, el Intelecto, en virtud de su propio ser, perma-

113. Véase Plotino, *Enéada* IV.3, 5.

neciendo inmóvil produce toda cosa [18, 26 y 174], él transmitirá al alma, hecha existir por él, los principios racionales *esenciales*[114] de todo aquello que es inmanente en el Intelecto mismo: en efecto, todo aquello que gracias a su ser crea, infunde a nivel derivado en su producto, sujeto al devenir, aquello que eso mismo es a nivel primario. Están, pues, en el alma a nivel derivado los reflejos de las Ideas de origen intelectivo.

195. Toda alma es todas las cosas: en calidad de modelo [ella es] el mundo sensible, y en calidad de imagen, el mundo inteligible.

Y es que siendo el término medio entre los principios indivisibles y los que se dividen asociándose al cuerpo [190], produce y hace existir a estos últimos, mientras que ha dejado como anteriores a sí misma y como sus propias causas aquellos de los cuales ha procedido. El alma, por tanto, en calidad de modelo precontiene, como causa, las cosas a las cuales es preexistente, pero posee por participación, bajo forma de derivados por proceso generativo desde su estadio primigenio, los principios de los cuales ha traído su existencia.

En consecuencia, el alma precontiene, en cuanto causa, todas las cosas sensibles y posee a nivel inmaterial los principios racionales de las cosas materiales, a nivel incorpóreo los de las cosas corpóreas y a nivel adimensional los de las cosas que se extienden en el espacio. Por contra, le corresponde el mundo inteligible según la modalidad de la imagen, y ha recibido de un modo divisible las formas de los inteligibles indivisibles, y de modo pluralizado las formas de los inteligibles inmóviles. El alma es, en consecuencia, la totalidad de aquello que existe: por participación —en el caso de los principios primeros— o en calidad de modelo —en el caso de sus derivados—.

196. Toda alma participada hace uso de un cuerpo, no derivado sino primero, el cual es eterno y tiene una hipóstasis inengendrada e incorruptible.

Porque si toda alma es eterna por esencia y gracias a su propio ser es la fuente primera que hace animado a alguno de los cuerpos, lo haría animado perpetuamente, pues el ser de toda alma está exento de cambio [191 y 192]. Si esto es así, también el cuerpo animado es animado perpetuamente y perpetuamente participa de la vida; y la prerrogativa de una vida perpetua presupone que el sujeto, con mayor razón, existe perpetuamente; pero aquello que existe perpetuamente es eterno. Por lo tanto, el cuerpo que a nivel primario está dotado de alma y está conectado inmediatamente a cualquier alma es eterno. Por otro lado, toda alma

114. *ousiódeis.*

participada tiene como participante directo un cuerpo, si es verdad que está participada y no es imparticipable, y que gracias a su mismo ser anima a su participante. Por lo tanto, toda alma participada dispone de un cuerpo primero, no derivado, eterno, no generado e incorruptible por esencia.

197. Toda alma es un ser dotado de poder vital y cognoscitivo, es vida dotada de ser y de poder cognoscitivo, es conocimiento en cuanto ser y vida; todos estos caracteres están en ella simultáneamente: el concerniente al ser, el vital y el cognoscitivo se compenetran estando cada uno en todos y cada uno estando separado de los otros dos [103].

Porque si el alma es término medio entre las formas indivisibles y las que se dividen asociándose a un cuerpo [190], ni su indivisibilidad es de igual nivel a la de todos los seres intelectivos, ni su divisibilidad es igual a la de los seres dotados de un cuerpo. Mientras que en los seres corpóreos ser, vida y conocimiento se encuentran como distintos, estos están en el alma de un modo indivisible, unitario e incorpóreo, y constituyen todos un único conjunto a causa de su inmaterialidad e indivisibilidad [186 y 176]; por lo demás, en la totalidad de los seres intelectivos ellos forman una unidad, mientras que en las almas resultan distintos y divididos. Todos los tres están, pues, en el alma, ya sea como un único conjunto, ya sea como distintos. Y, si todos los tres están juntos y constituyen una unidad indivisa, se compenetran recíprocamente; y si están completamente separados, resultan a su vez distintos, de tal modo que no se confunden; así, cada uno constituye una unidad singular y al mismo tiempo se compenetran recíprocamente según la modalidad del todo en todo [148 y 190].

En efecto, en el ser están contenidos la vida y el conocimiento: si no fuera así, habría que admitir que ningún alma se conoce a sí misma, si es verdad que el ser privado de vida está en sí mismo privado también de conocimiento. En la vida están contenidos el ser y el conocimiento: en efecto, la vida privada de ser y la vida sin conocimiento tienen propiedades que se adhieren a las vidas inmersas en la materia, las cuales ni pueden conocerse a sí mismas ni son seres puros. En fin, el conocimiento privado de ser y de vida no tiene existencia, puesto que todo conocimiento es propio de un cognoscente dotado de vida y que posee por sí mismo un ser.

198. Todo aquello que participa del tiempo, pero está dotado de movimiento perpetuo, es medido en base a sus rotaciones.

Puesto que participa del tiempo, el movimiento está dotado de medida, es definido y su transcurso está numéricamente determinado [54]; pero, dado que se mueve perpetuamente y esta perpetuidad no es eterna, sino temporal, necesariamente tiene un movimiento rotatorio. En efecto, el

movimiento es un desplazamiento de un punto a otro; los seres son definidos por número y por tamaño; dado que están definidos, ni el desplazamiento continúa infinitamente en línea recta, ni aquello que está dotado de movimiento perpetuo puede desplazarse dentro de un límite dado. Por lo tanto, habrá que admitirse que aquello que está dotado de movimiento perpetuo en su transcurso continúa pasando y repasando por los mismos puntos, por lo que moviéndose rota.

199. Toda alma inserta en el cosmos goza de una vida regulada por rotaciones y retornos cíclicos[115].

Y ello porque si está medida en el tiempo y su actividad comporta cambio [191 y 20], pero hay un movimiento que le pertenece propiamente y que la caracteriza, y en fin si todo aquello que, siendo eterno, está dotado de movimiento y participa del tiempo, tiene un movimiento rotatorio y cíclico, y continúa pasando y repasando por los mismos puntos [198], entonces está claro que también toda alma inserta en el cosmos, la cual tiene un movimiento propio y una actividad temporal, tendrá un movimiento rotatorio y retornará cíclicamente, pues toda rotación de seres dotados de perpetuidad comporta tal retorno cíclico.

200. Toda rotación del alma es medida por el tiempo. La rotación de las otras almas, sin embargo, tiene su medida en un lapso dado de tiempo, mientras que la rotación de la primera alma sujeta a medida en el tiempo tiene en la totalidad del tiempo su medida.

Si, en efecto, todos los movimientos comportan un antes y un después, la misma cosa vale también para las rotaciones; por ello las rotaciones participan del tiempo [54], y aquello que mide todas las rotaciones de las almas es el tiempo. Si las rotaciones de todas las almas fueran siempre las mismas y cumplieran todas ellas la misma trayectoria, también su tiempo sería siempre el mismo; pero si los retornos cíclicos varían según las distintas almas, también el tiempo que mide las rotaciones y los retornos cíclicos varía según las almas.

Que la primera alma que es medida por el tiempo tiene como medida la totalidad del tiempo, es evidente. En efecto, si el tiempo es la medida de cualquier movimiento [50 y 54], aquel que abre la serie de los seres dotados de movimiento participará de la totalidad del tiempo y tendrá como

115. *periódois* y *apokatastásesin*. La doctrina de la perfección y la perpetuidad del movimiento circular está en Aristóteles aplicada a los cuerpos celestes, pero se aplicó naturalmente también al movimiento de las almas celestes y por extensión a todas las almas del universo: así, por ejemplo, en el *Timeo* platónico (36b ss.) se habla de «ciclos» en el alma.

medida la totalidad del tiempo, pues si la totalidad del tiempo no fuera la medida de su participante a nivel primario, no lo sería tampoco de cualquier otra cosa.

Por lo que hemos dicho resulta claro, de una parte, que todas las otras almas tienen medidas más parciales con respecto al tiempo en su totalidad. Porque si ellas son menos universales que el alma que participa a nivel primario del tiempo, no armonizarían sus rotaciones con la totalidad del tiempo, sino que sus múltiples retornos cíclicos serán partes de una única rotación y retorno cíclico completo del alma que en primer término participa del tiempo: y es que la participación más parcial es propia de la potencia menor, y la más universal es propia de la potencia mayor. La naturaleza de las almas sucesivas a la primera no les permite, por tanto, acoger en el arco de una única vida la medida temporal en su totalidad, pues les ha tocado un nivel inferior al del alma que por primera vez tiene una medida temporal.

201. Todas las Almas divinas tienen una triple actividad: una la desarrollan en calidad de almas, otra en cuanto han recibido un Intelecto divino y otra en cuanto están conectadas a los Dioses; en cuanto Dioses ellas ejercitan providencia sobre el universo, conocen todas las cosas gracias a la vida intelectiva e imprimen movimiento a los cuerpos gracias a su ser, que se mueve con un movimiento propio [197].

Puesto que de una manera connatural participan de los principios de grado superior al suyo y no son simplemente almas, sino Almas divinas, manifiestan a nivel psíquico un grado análogo a los Dioses [185] y ejercitan su actividad no solo según la modalidad de las almas, sino también según la modalidad de los Dioses, pues tienen la parte más alta de su ser compenetrada por un Dios. Y como tienen una hipóstasis intelectiva (por la cual ocurre que están sujetas a las esencias intelectivas), su actividad no es solo divina, sino también intelectiva [182]; una está basada en la unidad en ellas inmanente, la otra en el Intelecto.

La tercera actividad es la que es debida al modo de ser que les es propio, la cual imprime el movimiento a aquello que por su naturaleza se mueve bajo un impulso externo, y da la vida a los seres que la poseen por mezcla adventicia [20 y 188]. En efecto, el acto que constituye la característica propia de toda alma es precisamente este último; todas las otras son facultades que el alma posee por participación, como el pensar y el ejercer providencia.

202. Todas las almas que acompañan a los Dioses y permanecen perpetuamente en su séquito son inferiores a las Almas divinas, pero son superiores en simplicidad a las almas particulares.

Las Almas divinas, en efecto, participan de la Inteligencia y de la Divinidad (por ello son al mismo tiempo intelectivas y divinas) y se encuentran a la cabeza de todas las otras almas, así como los Dioses se encuentran a la cabeza de todos los seres [129, 201 y 144]; las almas particulares permanecen, por contra, excluidas también de la conexión con la esencia intelectiva, pues si por su ser participaran del intelecto, no se alejarían de la actividad intelectiva descendiendo a un nivel inferior, como resulta de lo que se ha demostrado arriba [175]. Por lo tanto, las almas que perpetuamente acompañan a los Dioses ocupan el grado intermedio, en cuanto han recibido una inteligencia perfecta, y por ello son superiores a las almas particulares, pero no están ya unidas a las Hénadas divinas, pues el intelecto del cual participan no es divino [185].

203. En toda la pluralidad de las almas, las divinas, superiores por poder a las otras, se dan en un número restringido; las que perpetuamente las siguen ocupan un lugar intermedio entre todas ya sea en poder, ya sea en cantidad; las particulares tienen un poder inferior a las otras, y han alcanzado en su procesión un número más elevado [111].

Y es que las Almas del primer nivel son más afines a lo Uno por vía de su constitución divina, otras ocupan un grado intermedio por vía de su inteligencia participada, otras ocupan el grado más bajo, teniendo una esencia diversa ya sea con respecto a las almas medianas, ya sea con respecto a las Almas primeras. Ahora bien, entre los seres que existen perpetuamente, los más cercanos a lo Uno son más unitarios, en cuanto al número, con respecto a los más lejanos, y en su pluralidad están concentrados, mientras que los más lejanos están más pluralizados [62 y 113]. En consecuencia, las potencias de las almas que se encuentran en una posición más alta son mayores, y entre estas y las almas derivadas existe la misma relación que hay entre el mundo divino y el intelectivo, y entre este último y el mundo psíquico [201 y 202]; por lo demás, las almas que se encuentran en una posición más baja son más numerosas, pues el grado de pluralidad de aquello que es más lejano de lo Uno es mayor y el de aquello que es más cercano es menor.

204. Toda Alma divina está a la cabeza de una pluralidad de almas que siguen perpetuamente a los Dioses, y de un número aún mayor de almas que de vez en cuando acceden a tal rango.

Porque, siendo divinas, necesariamente les corresponden en el interior de la serie de las almas una posición hegemónica en relación con todas las cosas y la prerrogativa de iniciar primeramente su propia actividad (en todos los órdenes de los seres lo divino tiene la hegemonía sobre la totalidad de los miembros del orden) [144]; y ningún Alma divina limita su función de principio ni a las almas que la siguen perpetuamente ni a las que la siguen a intervalos. En efecto, si un Alma divina ocupara un rango hegemónico solo en relación con estas últimas, ¿cómo tendría lugar la conexión de tales almas con el Alma divina, puesto que son diversas desde todo punto de vista y no participan directamente del intelecto y tanto menos de los Dioses? Y si tuviesen la hegemonía solo sobre las almas que la siguen perpetuamente, ¿cómo se explicaría la procesión de la serie hasta llegar a aquellas que siguen al Alma divina a intervalos? En tal caso, los seres intelectivos se encontrarían en el grado más bajo y carecerían de descendencia, privados como están por naturaleza de la facultad de dar cumplimiento a otros seres y de hacerlos elevarse hacia lo alto.

Es, pues, necesario que de toda Alma divina dependan primeramente las almas que la siguen perpetuamente, cuya actividad está regulada por la inteligencia y que están conectadas a los Intelectos más particulares de entre los Intelectos divinos [183]; en segundo lugar [es necesario que dependan] las almas particulares, las cuales a través de la intermediación de las precedentes pueden participar de la Inteligencia y de la Vida divina: en efecto, los participantes temporales reciben su perfección por medio de los seres que participan perpetuamente de las prerrogativas de los principios superiores en grado.

Por otro lado, es necesario que toda Alma divina esté escoltada por un número mayor de almas que la siguen a intervalos en comparación con aquellas que la siguen perpetuamente, pues el poder de la mónada en el curso de la progresión descendente procede sin pausa hacia una pluralidad que graduadamente pierde en poder, pero aumenta en número. Y, por otro lado, cada una de las almas que acompañan perpetuamente a los Dioses está a la cabeza de un número mayor de almas particulares, imitando en esto al Alma divina, y le permite el ascenso hacia la mónada que es el origen activo de la serie entera. Toda Alma divina, por tanto, tiene la hegemonía sobre un cierto número de almas que siguen perpetuamente a los Dioses y de un número aún mayor de almas que alcanzan este nivel temporalmente.

205. Entre cualquier alma particular y el Alma divina a la cual se encuentra subordinada en cuanto al ser se da la misma relación que hay entre sus respectivos vehículos [196].

En efecto, si los vehículos son distribuidos entre las almas según la naturaleza de cada una, necesariamente entre el vehículo de toda alma particular y el del alma general se da la misma relación que entre las dos almas. Ahora bien, la distribución se produce precisamente en conformidad con la naturaleza, puesto que los participantes a nivel primario están conectados por su propia naturaleza a los participados [63]. Si, por lo tanto, tal como el Alma divina se encuentra con relación al cuerpo divino, así el alma particular con relación al cuerpo particular, ambas siendo participadas en virtud de su propio ser, entonces es verdadera también la tesis de la que hemos partido, esto es, que la relación que hay entre los vehículos es la misma que la que se da entre las almas.

206. Toda alma particular tiene la facultad de perpetuar infinitamente su descenso al mundo del devenir y su ascenso desde el mundo del devenir al del Ser.

Porque si ahora sigue a los Dioses, ahora decae de su tensión ascensional hacia lo divino, y participa tanto de la Inteligencia como de la no-inteligencia, es obvio que por turnos deviene en el mundo del devenir y está entre los Dioses. Y es que no es posible ni que, [permaneciendo un tiempo infinito entre los cuerpos materiales, sucesivamente permanezca por otro tanto tiempo entre los Dioses, ni que,][116] permaneciendo un tiempo infinito entre los Dioses, a su vez permanezca por todo el tiempo sucesivo entre los cuerpos [184 y 202], pues aquello que no tiene un inicio en el tiempo no tendrá tampoco un fin, y aquello que no tiene ningún fin es necesario que no tenga tampoco un inicio [55]. En consecuencia, se ha de deducir por exclusión que cada alma particular cumple según una sucesión cíclica ascensos desde el mundo del devenir y descensos a él, sin cesar nunca en el curso del tiempo infinito. Por lo tanto, toda alma particular puede descender o ascender hasta el infinito y ninguna cesará de padecer un tal evento.

207. El vehículo de toda alma particular ha sido creado por una causa inmóvil[117].

Y ello porque si el vehículo está conectado perpetuamente, por disposición connatural, al alma que de él hace uso, estando por su propio ser exenta de

116. Se acepta la glosa que ensaya Dodds aquí para llenar una laguna que presenta el texto.

117. Véase Platón, *Timeo*, 41d: el demiurgo montó las almas sobre las estrellas como si estas fueran sus vehículos o carruajes (*óchēma*).

cambio, ha recibido de una causa inmóvil su propia hipóstasis, pues todo aquello que ha nacido de causas sujetas a movimiento muta en su ser [76 y 31]; ahora bien, toda alma está precisamente dotada de un cuerpo eterno, que es el primer participante suyo [196]: en consecuencia, también el alma particular posee un cuerpo eterno. El principio causal del vehículo del alma particular es, pues, inmóvil y por ello trasciende el cosmos.

208. El vehículo de toda alma particular es inmaterial, indivisible en su esencia y no padece influencias externas.

En efecto, si ha procedido de una causa demiúrgica inmóvil [207] y es eterno, tiene una hipóstasis inmaterial e impasible. Puesto que los seres que por su naturaleza tienen un ser que puede padecer están todos sujetos a cambio y son materiales y, puesto que pasan de una condición a otra, dependen de causas que se mueven [80 y 76]; por ello pueden padecer todo género de cambio, moviéndose en concomitancia con los principios por los cuales han sido causados [18].

Además, que el vehículo del alma particular es ciertamente indivisible, es claro. Y ello porque, cualquier cosa que sea dividida, en el momento en que es dividida padece una mutación, pues pierde su propia integridad y cohesión. Por lo tanto, si no padece en su esencia ni cambio ni alteración, podemos afirmar que es indivisible.

209. El vehículo de cualquier alma particular desciende añadiéndose revestimientos cada vez más materiales, y asciende junto con el alma despojándose de todo aquello que es material y recuperando la forma que le es propia, de modo análogo al alma que de él hace uso: en efecto, ella cumple su descenso adquiriendo una serie de vidas privadas de razón, y su ascenso deponiendo todos los poderes que se despliegan a través del devenir, de los cuales se había revestido descendiendo, y lo hace purificándose y despojándose de todos los poderes que sirven para las necesidades del devenir.

Efectivamente, los vehículos connaturales imitan las vidas de las almas de las cuales son instrumentos y las acompañan por todas partes en sus movimientos; de algunas vidas simbolizan, por medio de sus propias revoluciones circulares, los desarrollos de la actividad intelectiva, de otras las caídas, inclinando su propia trayectoria hacia el mundo del devenir, de otras aun las purificaciones, procediendo con movimiento rotatorio hacia el mundo inmaterial. Y es que desde el momento en que son vivificados por las almas y son connaturales a ellas precisamente gracias a la existencia de las almas misma, se asocian a los diversos desarrollos de su actividad y las siguen por doquier; cuando ellas son envueltas por las

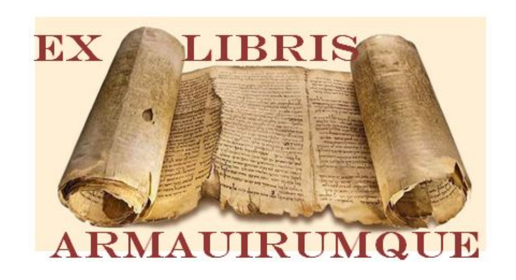
pasiones participan de ellas; las acompañan en sus retornos cíclicos una vez que se han purificado, y en sus ascensos, en cuanto aspiran a su propia perfección: toda cosa, en efecto, consigue su perfección cuando alcanza su propia completitud.

210. Todo vehículo connatural de un alma tiene perpetuamente la misma configuración y las mismas dimensiones, pero es visto como más grande o más pequeño y en varias configuraciones según se le hayan añadido o se le hayan eliminado otros cuerpos.

Porque si deriva su propio ser de una causa inmóvil [207], es claro que por esta última son determinadas su configuración y sus dimensiones, las cuales, en ambos casos, no mutan ni varían. Ahora bien, es cierto que se manifiesta ahora con un aspecto, ahora con otro, y aumenta y disminuye en tamaño. De ello se deduce que estos cambios son debidos a otros cuerpos derivados de los elementos naturales, cuerpos que le son añadidos [al vehículo connatural] y de nuevo eliminados [209].

211. Toda alma particular, al descender al mundo del devenir, desciende a él toda entera; no sucede que una parte de ella permanezca en lo alto y otra descienda.

Supóngase, en efecto, que una parte del alma permanece en el mundo inteligible: o pensará eternamente sin pasar al otro, o su actividad intelectiva será transitoria. Pero en el primer caso se tratará de un intelecto y no de la parte de un alma, y el alma participará sin interrupción del intelecto, lo cual es imposible [202]. En el segundo caso una única substancia estará formada por un componente que tiene una actividad intelectiva permanente y por otro que tiene una actividad intelectiva transitoria. Pero esto es imposible, porque son seres de distinta especie, como ha sido demostrado [184]; por lo demás, es absurdo que el elemento más alto del alma, perpetuamente perfecto, no domine a los otros poderes y no los haga perfectos. Por lo tanto, toda alma particular desciende entera al mundo del devenir.



TRES OPÚSCULOS
SOBRE LA PROVIDENCIA, EL DESTINO Y EL MAL

PRESENTACIÓN

En el segundo de los tratados que componen los *Tria opuscula*, el que está redactado en forma de epístola a un tal Teodoro (*mechanicus*), Proclo dice que las cuestiones que giran en torno a la providencia (*prónoia*) han sido siempre objeto de la atención de los hombres y lo seguirán siendo, pues —dice— «el alma será constantemente atraída por ellas». Esas cuestiones están relacionadas, no solo pero principalmente, con el encaje que tiene la afirmación de que Dios crea el mundo y dispone que todo en él se constituya como imagen del bien que él representa, con la evidencia de las cosas malas que pueden observarse apenas uno abre los ojos; igualmente problemático es el encaje de la eterna omnisciencia de Dios con el hecho de que los hombres, como seres racionales que son, puedan autodeterminarse y ser libres de elegir: si, en definitiva, Dios conoce lo que va a ocurrir en el futuro, ¿no confiere eso necesidad a lo que va a suceder? ¿Pudo o no pudo tener Edipo margen de maniobra cuando mató a su padre y se desposó con su madre? Estos problemas, y otros de este tenor son los que abordan estos *Tres opúsculos* que traemos aquí. Representan un ejemplo magnífico de esa teodicea —permítasenos hacer uso del término que acuñó Leibniz— que se generó sobre los fundamentos metafísicos del neoplatonismo y que supuso una de las últimas grandes contribuciones que la filosofía griega antigua hizo a la historia del pensamiento. En ellos Proclo elabora una doctrina para explicar la condición humana con la finalidad de salvaguardar una visión optimista del mundo basada en la consideración de que él es el efecto que contiene en sí la bondad que nace a raudales de la causa que lo ha generado.

En el primero de los tratados, *Diez cuestiones sobre la providencia* (*De decem dubitationibus circa providentiam*), Proclo analiza la cuestión que anuncia el título abordando su naturaleza y tratando de resolver una serie de problemas que están vinculados al concepto de un poder superior

que tiene conocimiento previo (así podríamos traducir el término griego *prónoia*) de todo cuanto va a ocurrir en el universo. En el segundo tratado, la ya mencionada *Carta a Teodoro acerca de la providencia, el destino y aquello que está en nuestro poder* (*De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*), Proclo traza la línea divisoria entre providencia y destino (*heimarménē*) para determinar el grado de libertad que tenemos los hombres y hasta qué punto somos responsables de nuestra propia conducta. Y finalmente el último tratado, *Sobre la existencia de los males* (*De malorum subsistentia*), sirve para que el autor determine el estatuto ontológico que cabe atribuírsele al mal investigando el origen de los llamados males del mundo y su conjunción con una providencia que vela sin desmayo por el bien del todo.

Estos *Tria opuscula* se han conservado no en el texto original que salió de la pluma de Proclo, sino en la versión que de ellos realizó el insigne traductor medieval Guillermo de Moerbeke, seguramente durante el año 1280[1]. El texto griego, sin embargo, no desapareció por completo. Fue mérito del investigador holandés L. G. Westerink, fallecido en 1990, el haber constatado ciertos paralelismos entre la traducción de los *Tria opuscula* de Moerbeke y algunos pasajes de las obras del autor bizantino de noble cuna Isaac Sebastocrator, que desarrolló su actividad erudita a lo largo del siglo XI. Posteriormente fue H. Boese el que profundizó en el descubrimiento de Westerink y realizó la primera edición crítica de los minitratados de Proclo (véase edición citada en la nota primera de esta Presentación): él, por su parte, puso en evidencia que esos paralelismos de los que hablaba Westerink eran en realidad un plagio de las obras de Proclo y que Sebastocrator se había limitado a añadir modificaciones en aquellos puntos que podían distanciarse significativamente de la doctrina cristiana. A partir de esas partes identificadas Boese se propuso reconstruir los textos originales; este trabajo tiene, sin lugar a dudas, un mérito considerable, pero por razones obvias en muchos momentos es puramente conjetural. Más equilibrada fue la edición de David Isaac publicada en la colección francesa Les Belles Lettres (también citamos esta edición en la nota primera): abandona el terreno de la conjetura para dejar solo como apéndice los textos hallados en Sebastocrator y realizar una edición del texto latino de Moerbeke. Sobre esta edición del texto latino hemos realizado nuestra propia traducción, que trata de respetar

1. Con más detalles lo que aquí contamos de manera resumida puede seguirse en las respectivas introducciones de las dos ediciones críticas que los *Tria opuscula* han tenido, tanto la de Helmut Boese (Procli Diadochi, *Tria opuscula [de providentia, libertate, malo], latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, De Gruyter, Berlín, 1960) como la de Daniel Isaac en tres volúmenes, uno por cada tratado, conteniendo el primero la Introducción general (Proclus, *Trois études sur la providence*, Les Belles Lettres, París, 2003).

el carácter divulgativo y la claridad con la que Moerbeke revistió su versión, acomodando al latín escolástico el griego de Proclo que era de por sí, según los fragmentos que han llegado hasta nosotros de la forma antes indicada, bastante claro y más conciso de lo habitual en él. Hemos respetado la numeración de los párrafos que está ya en la edición de Boese y que Isaac también sigue. Asimismo, frente a lo que hacen otras traducciones (tal es el caso de la versión en inglés realizada por Carlos Steel y Jan Opsomer, publicada en distintos volúmenes[2], como la que facturó Francesco D. Paparella al italiano[3]) hemos decidido dejar las palabras en griego que Moerbeke introdujo en su traducción y que remiten a términos importantes cuya versión latina él mismo se encargó de dejar al lado: hemos pensado que puede ser útil al lector el conocimiento de estas palabras griegas que, por lo demás, están casi todas ellas bien presentes en el resto de las obras originales de Proclo; por otro lado, dan fe del hecho de que Moerbeke tradujera directamente del griego y quisiera dejar a propósito una huella de esta lengua en su propia traducción.

Finalmente, sobre la datación de la composición de estos tratados, hay una referencia importante en el segundo de ellos (*Carta a Teodoro*, § 45), cuando Proclo responde a la hipótesis lanzada por su interlocutor según la cual el bien coincide con lo placentero y, por tanto, depende de la constitución propia de cada individuo, «puesto que las acciones que son consideradas justas varían según unos y otros». La reacción del autor ante esta proclama hedonista y relativista es la siguiente: «sentiría yo vergüenza si, escribiéndole a alguien a quien considero mi amigo, no le dijera que una semejante opinión en relación con estos asuntos me parece inaceptable e inconveniente para mi edad». Esta afirmación, así como otra recabada del tercero de los tratados en la que hay una referencia a los comentarios ya escritos (*Sobre la existencia de los males*, § 1), han llevado a la conclusión unánime de que los *Tria opuscula* son obras de vejez de un Proclo que, según los datos biográficos legados por su discípulo Marino, alcanzó una edad provecta. Por otro lado, parece que el orden de los tratados tal y como aparecen en Moerbeke responde a la disposición original y al orden cronológico en que los escribió Proclo: la complejidad de las cuestiones tratadas y de la propia doctrina que se desarrolla va aumentando progresivamente para alcanzar su punto álgido en el tercero de los tratados, que contiene consideraciones muy elaboradas no solo del tema que se anuncia, la existencia del mal en el mundo, sino también de la metafísica que su autor había desarrollado en las obras más extensas.

2. Proclus, *Ten Problems Concerning Providence*, trad. J. Opsomer y C. Steel, Bloomsbury, Londres, 2012; Proclus, *On Providence*, trad. C. Steel, Bloomsbury, Londres, 2007; y Proclus, *On the Existence of Evils*, trad. J. Opsomer y C. Steel, Cornell University Press, Ithaca, 2003.

3. Proclo, *Tria opuscula*, ed. de F. D. Paparella, Bompiani, Milán, 2014.

DIEZ CUESTIONES SOBRE LA PROVIDENCIA

[Proemio]

1. El gran Platón en el libro décimo de las *Leyes*[1] nos obliga a creer con, por así decir, argumentos adamantinos[2] que la providencia[3] existe, y también lo hace en otro lugar, en numerosos pasajes, por ejemplo, en

1. El libro X de las *Leyes* está todo él destinado a demostrar la existencia de los dioses y su actividad providente sobre el mundo. Un buen resumen de lo que significaba para Platón, y en gran medida, para toda la tradición platónica el término *prónoia* lo encontramos en este pasaje del referido libro X de las *Leyes* (903b-d): «Procuremos convencer con argumentos al jovenzuelo de que el que cuida el universo tiene todas las cosas ordenadas para la salvación y virtud del conjunto, de modo que también cada parte de la multiplicidad padece y hace en lo posible lo que le es conveniente. A cada una de ellas se le han establecido jefes que dirigen continuamente lo que deben sufrir y hacer hasta en el mínimo detalle y hacen cumplir la finalidad del universo hasta en el último rincón, tú también, infeliz, eres una pequeña partícula de esas, que tiende y apunta siempre al todo, aunque minúscula, bien que justamente en eso se te oculta que todo el devenir se produce por el conjunto, para que la vida del universo posea una existencia feliz. El devenir no se ha producido por ti, sino tú por el universo. Pues si bien cualquier médico o cualquier artesano experto hace todo por el todo, no cabe duda de que confecciona la parte que tiende a lo que es mejor en general por el conjunto y no el conjunto por la parte. Sin embargo, tú te indignas, porque desconoces de qué manera lo que es mejor para ti conviene al todo y también a *ti* según la característica del devenir común» (trad. F. Lisi).
2. La expresión es platónica: véase Platón, *Gorgias*, 509a1-2.
3. Un buen estudio, muy sintético, de la concepción que Proclo tiene de «providencia» puede encontrarse en R. Chlup, *Proclus. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012 (cap. 7.7: «Evil and Providence: Proclus' Theodicy», pp. 224-233). Véase igualmente el comprensivo estudio de G. Martano, *Proclo di Atene* (Giannini, Nápoles, 1974), en donde se indica que el término *prónoia* tiene, en general, en la cultura filosófica y religiosa griega el siguiente sentido: «el determinarse de un evento antes de que el intelecto entienda su motivación racional; evento que por esta racionalidad suya objetiva e intrínseca [...] debe ser reconducido a la acción de un bien supremo que regula autónomamente las cosas del mundo» (p. 78). Véase el comentario de F. D. Paparella a su traducción italiana de los *Tria opuscula*, Bompiani, Milán, 2014, p. 649.

el *Timeo*, poniendo de manifiesto que todas las obras que van a ser realizadas por el demiurgo, incluso las más insignificantes, son proyectadas con gran cuidado por parte de la providencia de Dios, tal como dice él expresamente[4]. Ahora bien, es necesario que nosotros, persuadidos por lo que Platón demostró y los oráculos, que de la manera más eficaz posible confirman sus demostraciones[5] —considero, en efecto, que esta tradición de los oráculos representa, para las personas que gozan del privilegio de escuchar los mensajes divinos, una clarísima demostración de la providencia y que, por tanto, puede huir de las fantasmagorías de todo tipo que impiden a muchos comprender que todo está ordenado por la providencia—, conduzcamos a la verdad a los que, discutiendo sobre estos asuntos, no hacen sino proferir una vergonzosa charlatanería. Aunque estas cuestiones hayan sido indagadas con gran atención por parte de aquellos que nos precedieron, el alma, por más que se encuentre con infinidad de dudas y problemas, quiere hablar y escuchar sobre tales argumentos, y se vuelve hacia sí como para discutir consigo misma no contentándose con recibir lecciones del exterior sobre estos asuntos.

Adelante, pues: interrogándonos a nosotros mismos, si os parece oportuno, y estando dubitativos en el secreto de nuestra alma, intentemos ejercitarnos en las soluciones de las dudas, de modo que demos desarrollo ya sea a lo que se ha dicho anteriormente, ya sea a lo que no se ha dicho, sin establecer diferencia alguna. Porque, con el fin de realizar el discurso que a nosotros mismos nos place, dará la impresión de que decimos y escribimos nuestras propias ideas, y además nos serviremos de Mercurio como guía común, él que se dice que impone en toda alma las prenociones innatas de los conceptos comunes.

[Primera cuestión]

2. Y antes que otra cosa preguntémonos —si es que hay providencia sobre todas las cosas, es decir, sobre la totalidad y sobre las partes hasta llegar a lo más individual tanto de los cielos como de lo que está bajo ellos, sobre los entes eternos y sobre los corruptibles; y si es efectivamente conveniente que la providencia conozca la valía de aquellas realidades sobre las cuales provee o es que no actúa sobre la base de la valía de las realidades, pues la desconoce— cómo conoce toda cosa, el todo y las partes, lo que está sometido a corrupción y aquello que es eterno, y de qué tipo es este conocimiento. Y si logramos comprender esto, formularemos otra dificultad y después, de nuevo, otra.

4. Platón, *Timeo*, 30b-c. Véase también Plotino, *Enéada* III.2, 6.

5. Es común en Proclo la afirmación de que los *Oráculos caldeos* confirman la autoridad de Platón y viceversa: véase *In Parm.*, 991,1; *In Tim.*, I, 408,24.

3. Previamente, pongámonos bajo la guía común de Mercurio[6], invoquémoslo y digamos que, por un lado, existe una forma de conocimiento que claramente debe entenderse como emplazada en el terreno de la irracionalidad, denominada sentido o imaginación, la cual pertenece en ambos casos a entes incompletos[7] y no se da en absoluto fuera del cuerpo, lo cual pone de manifiesto que tales conocimientos son los propios de tales entes incompletos. Por otro lado, existe otra forma de conocimiento propia, según la substancia, de la vida racional, definida de alguna manera como opinión y ciencia, que difiere del saber irracional por el hecho de conocer los conceptos universales, mientras que el conocimiento irracional posee únicamente —como hemos dicho— percepción de cualidades incompletas. Por su parte, la opinión es tal por el hecho de que consiste en un conocimiento de realidades mutables, mientras que la otra, esto es, la ciencia, es relativa a aquello que es estable e inmutable. Existe, en fin, otro género de conocimiento superior a los descritos hasta este momento llamado conocimiento intelectual; este ciertamente capta todas las cosas y lo hace no solo de manera simultánea y simple, sino también según la unidad de todas las cosas. A este respecto cabe distinguir el conocimiento del intelecto completamente perfecto y el conocimiento de los intelectos incompletos: ambos conocen la totalidad y, por lo tanto, están en un plano superior en comparación con el conocimiento racional, pero el primero es y piensa *holikôs* (esto es, de un modo global) todas las cosas, mientras que el segundo conoce de un modo incompleto, pues tal como es cada uno así también piensa, y así como piensa es.

4. Más allá de todas estas formas de conocimiento está el saber de la providencia, que es superior incluso al intelecto y propio de lo que es tan solo Uno —en virtud de lo cual cada divinidad existe y se dice que se ocupa de todas las cosas—, situándose a sí mismo en un momento previo a la actividad intelectiva. Así pues, [ese saber de la providencia] en virtud de ese Uno gracias al cual existe conoce todas las cosas. Y, en efecto, si los otros conocimientos están ligados necesariamente a sus correspondientes hipóstasis[8] —piénsese en la imaginación y el sentido: mientras que las formas de conocimiento de la vida irracional son consideradas ellas mismas irracionales, las formas de conocimiento que son superiores a estas son definidas como racionales en cuanto pertenecen a las almas racionales,

6. Hermes en la mitología griega. Nosotros, no obstante, hemos preferido el nombre latino, que es el que aparece en la traducción de Moerbeke. Esta misma invocación está en la Tercera cuestión de esta misma obra. Véase también Proclo, *In Alcib.*, 105,1-2: «La razón es común a todos y también la proyección de la razón (*lógou probolé*), y por ello Hermes es común».

7. Leyendo *partialium* como «incompletos» y no como «particulares».

8. Para una aclaración del término véase nuestra nota a la Proposición 20 de la precedente traducción de los *Elementos de teología.*

y las intelectuales en cuanto son propias de las Inteligencias—, constituye una dificultad el hecho de que el conocimiento de los dioses, en cuanto dioses, no se determine en base a su existencia unitaria, pues las concepciones comunes consideran lo divino como algo superior a la Inteligencia y afirman la existencia de una estrecha relación entre cómo cada uno es y la forma de conocimiento que posee. De modo que, si la providencia es aquello que se define en conformidad con lo Uno y distribuye el bien a todas las realidades —porque Bien y Uno son idénticos[9]—, en función de esta existencia no solo se cuida de toda la realidad, sino que conoce también aquello de lo cual se cuida: en consecuencia, en razón de lo Uno ha de conocer todas las cosas. Esto significa que la providencia no se ocupa del todo más que de las partes, de los seres conformes con la naturaleza no más que de los seres contrarios a la naturaleza, de aquellos que pertenecen a una especie no más que de aquellos que carecen de ella. Porque, tal como es necesario que exista una determinada facultad del juicio absolutamente incompatible con las entidades sensibles, e igualmente hay una facultad análoga que pueda discernir las especies[10] anteriores a las realidades sensibles —de hecho, alguien afirma que si se perciben objetos diferentes con diferentes facultades, eso es como si un objeto lo percibo yo y otro lo percibes tú—, de igual forma es necesario que se dé una facultad anterior a las especies, que tenga conocimiento de las cosas universales y particulares; y si no, ¿de qué manera podría clasificar algunas cosas como participantes y otras como participadas? Ahora bien, lo común a estas realidades es tan solo lo Uno.

Existe, así pues, antes de lo que conoce las especies aquello que conoce todo en cuanto uno. Ahora bien, está claro que esta realidad conoce todo en conformidad con lo Uno en la medida en que lo similar conoce a lo similar: y es que la causa conoce aquello que de ella proviene. Lo Uno, en efecto, está en todo lugar y en todas estas cosas.

Y no todo ente es universal, si es que algunos entes son universales y otros particulares; y no todo ente es conforme a la especie, sino que algunos se dan en conformidad con la especie y otros no; y no todos los entes se dan en conformidad con la naturaleza, puesto que existen entes contrarios a la naturaleza. Lo Uno, en cambio, se encuentra en cualquier cosa que pueda ser pensada en tanto que está más allá de todo ente. Porque, si algo no participara de lo Uno, no podría en modo alguno existir ni la

9. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Props. 8, 11, 12, 13.

10. *species*: naturalmente Moerbeke está traduciendo aquí el *eîdos* platónico, es decir, la Idea. Nosotros hemos preferido dejar aquí una traducción cercana al término latino. Otros traductores, por ejemplo, Daniel Isaac y Opsomer-Steel (ver Presentación), traducen el término *species* por «forma». Por otro lado, no usamos aquí la palabra «idea», puesto que Moerbeke mismo en otros contextos usa él también el término latino *idea*: por ejemplo, en § 21 habla de aquellos que *idearum speculationem affectant*.

providencia podría cuidarse de ello. Por lo tanto, si nada puede escaparse de ser uno, y si hay algo que conoce todo a partir de sí mismo, entonces conocerá de manera unitaria, pues o conoce en virtud de lo Uno o no, pero este último género de saber es inferior y no puede ser aquel que parte de lo Uno: así pues, en virtud de lo Uno aquello que es uno conoce todo aquello que existe como quiera que exista. De modo que, si existe algo que tiene conocimiento de la totalidad de lo real, esto conoce en virtud de lo Uno; ello es, en efecto, común a las cosas que existen y a las que no existen.

5. La providencia, como se ha dicho, está determinada en función de lo Uno y el Bien, y el Bien existe antes que el Intelecto —porque el Intelecto apetece el Bien (como todo aquello que existe), pero no al revés—, luego es necesario no solo que el conocimiento propio de la providencia sea superior al conocimiento intelectual, sino también que la providencia conozca en base a lo que le es propio, en virtud de lo cual vuelve buenas todas las cosas, las realidades inteligentes y las no inteligentes, las vivientes y las no vivientes, las existentes y las no existentes, poniendo en todas ellas la unidad, esto es, el reflejo[11] de lo Uno que le pertenece.

Porque no son idénticos lo Uno en cuanto tal y lo uno que está presente en los individuos[12]. Lo uno que está presente en los individuos, en efecto, es el último de los entes, es inferior al universal y es lo que es solo en tanto que participante; en cambio lo Uno de la providencia es superior al universal —el universal es algo unitario, pero no es lo Uno en sí mismo, pues es un uno múltiple y no puro, y posee las diferencias de las realidades en él contenidas—. Pero tampoco la unidad en virtud de la cual existe la providencia es similar a la totalidad, pues esta es divisible, mientras que aquella, dado que se da como verdadera unidad, es ciertamente indivisible. En suma, decimos que aquel Uno produce todas las cosas y es salvador de todas ellas, pues posee una existencia más verdadera que toda substancia y más eminente que todo conocimiento, no estando dividido ni sujeto a movimiento en torno a aquello que conoce. En efecto, el conocimiento propio del alma y el conocimiento intelectual poseen las características propias de esas hipóstasis: toda Inteligencia es una pero también múltiple ya sea en cuanto a su ser, ya sea en cuanto a su inteligir, y toda alma, siendo movimiento, conoce con el movimiento. En cambio, aquel [Uno de la providencia] permaneciendo en su unidad, inmóvil y al mismo tiempo in-

11. *emfasim* en el texto latino de Moerbeke.

12. Es decir, lo Uno de la providencia no es lo mismo que la unidad que se encuentra en los entes individuales. El Uno-Bien es, en cuanto tal, *autoén*, está más allá del ser, es inefable e incomprensible, por ello se diferencia radicalmente de toda unidad entendida como componente de un todo o como un todo compuesto de partes (véase Proclo, *Elementos de teología*, Props. 66, 67).

divisible, conoce todas las cosas del mismo modo, no solo el Sol y las cosas de este género, sino también toda realidad singular; y es que nada puede huir de aquel Uno, ya sea que te refieras al ser, ya sea al conocer.

Se dice ciertamente, y se dice bien, que en el centro está *centralmente*[13] la totalidad del círculo, pues el centro es la causa mientras que el círculo es lo causado; por la misma razón, en la unidad todo número está presente *en cuanto mónada*[14]. Ahora bien, en lo Uno de la providencia de una manera aún más fuerte están todas las cosas, pues la unidad de la providencia es más potente que la del centro y la de las mónadas. Por consiguiente, si el centro tuviese conocimiento del círculo, tal conocimiento sería, por así decir, *central* como hipóstasis, y no se dividiría entre las partes en las que consiste el círculo; de igual modo, el conocimiento unitario de la providencia, permaneciendo en su indivisibilidad, es conocimiento de todo lo que es dividido y de cada una de las realidades, desde las más particulares a las más universales. Tal como toda cosa existe gracias a lo Uno, así también puede ser conocida en virtud de esa misma unidad, y el conocimiento no se divide entre los objetos conocidos ni los objetos conocidos son confusos a causa de la absoluta unidad del conocimiento. Siendo uno resuelve en sí mismo toda la infinidad de los objetos conocidos y supera el grado de cohesión que está presente en ellos.

En definitiva, la cuestión que hemos planteado en primer lugar tiene una tal respuesta.

[Segunda cuestión]

6. A continuación consideremos en nuestro tratamiento, si quieres, una segunda cuestión.

Decimos que la providencia conoce lo contingente y ya los autores antiguos han fijado con suficiencia la gravedad de la dificultad de esta doctrina. En efecto, los que conceden que la providencia existe excluyeron las cosas de naturaleza contingente de entre aquellas que existen; otros, por su parte, no queriendo negar la evidente existencia de lo contingente negaron que la providencia se extienda a esas cosas. En todo caso, ambos grupos admiten correctamente como punto preliminar que el mismo ente que cuida de la realidad conoce necesariamente aquellas cosas de las cuales se cuida y, conociéndolas, no tiene de ellas un saber dudoso a causa de la naturaleza incierta de lo contingente. Por otro lado, no es el fin de

13. Véase Plotino, *Enéada* VI.8, 18.

14. Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 21. Dodds ya señalaba con motivo de esta Proposición que el concepto de mónada había sido recogido por los neoplatónicos de la noción pitagórica de serie aritmética. Cada miembro de la serie es producto del desarrollo del número anterior y la serie, como un todo, es generada por la unidad o *mónada*, que es el primer miembro de la serie.

esta investigación analizar estas dos posiciones —me refiero a aquella que considera que la providencia es de todas las cosas y aquella para la cual la contingencia no es solo un nombre, sino una cierta naturaleza presente en los entes—; y es que queremos dar una solución a las muchas y grandes preguntas relativas a la existencia de la providencia y al hecho de que ella se extienda sobre todo aquello que se dice que es un *ente*.

7. Una vez establecidas estas premisas y habiendo nosotros supuesto que la providencia es anterior a esas cosas, digamos que el conocimiento —y yo digo que todo conocimiento es necesariamente algo intermedio entre aquello que es cognoscible y aquello que conoce, siendo este un punto de partida y aquel aquello a lo que se tiende, uniéndolos a ambos— puede darse de dos maneras: o bien puede modificarse junto con lo que conoce, y ser semejante a él, o bien puede ser afín a lo conocido. O bien puede ocurrir que ninguna de las dos hipótesis sea verdadera y que ni una ni la otra sea capaz de convenirle al conocimiento. Ahora bien, si el conocimiento se diese en el objeto cognoscible teniendo aquí su hipóstasis, debería poderse explicar únicamente en base al propio objeto; y, por el contrario, si el conocimiento fuese producido por ambos términos, o bien por ninguno de los dos, él no dependería de uno más que de otro. No obstante, puesto que en lo que conoce el conocimiento se dirige al objeto conocido, está muy claro que, representando la perfección del primero pero apeteciendo el segundo, el conocimiento es determinado justamente en base a la naturaleza de lo que conoce, y tendrá relación a lo conocido solo en la medida en que se distingue ese mismo conocimiento de los otros conocimientos: y es que es oportuno que el conocimiento posea también una cierta referencia a lo cognoscible, que es su fin[15].

Aclarado esto, afirmo que el conocimiento, existiendo en aquello que conoce, es caracterizado, en lo que atañe a su ser, por la existencia de ese mismo ente cognoscente, siendo manifiesto ya también que aquello que no cambia posee conocimientos inmutables, y que sucede lo contrario en el caso de los seres transmutables; y que el conocimiento de los entes irracionales es irracional también él, mientras que el que corresponde a las realidades dotadas de razón o intelecto es razonable e intelectual. En definitiva, es evidente que el conocimiento de los entes superiores es superior. Así pues, si la hipóstasis de la providencia estuviera de alguna manera fuera de lo Uno, entonces sería necesario que su conocimiento no participara de lo Uno. Por el contrario, si no fuese otra cosa que lo Uno, también al conocer permanecerá en lo Uno y permaneciendo en la propiedad que la caracteriza conocerá todas las cosas. E igual que conoce de manera unitaria, por más que las cosas cognoscibles sean múltiples, del mismo modo

15. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 124.

conoce de manera necesaria las cosas, a pesar de que sean ellas contingentes; y conoce universalmente todas las cosas en base a su propio ser y no en base al de las cosas conocidas. La providencia, entonces, no deviene, al conocer los diversos objetos, también ella divisible, generada en el tiempo, corpórea, inestable, sino que continúa siendo un único término incorpóreo, atemporal, indivisible, libre de todos los contrarios, puesto que —como se ha demostrado— el conocimiento está determinado por la naturaleza de lo que conoce, pero lo que conoce es unitario, inmutable y se apoya sobre un único término.

8. De modo que si alguien pregunta de qué manera la providencia conoce las cosas contingentes, al que plantea esta cuestión le diremos lo siguiente: las conoce no en cuanto contingentes —esta de hecho era la dificultad— sino en cuanto es providencia; esto es, de una forma superior a las propias entidades contingentes. Porque nosotros afirmamos que la providencia conoce esas cosas no mirando a ellas de tal manera que asuma así una naturaleza semejante a la de las cosas inestables, sino que afirmamos que, existiendo independientemente y estando sustraída al flujo temporal, adquirió el conocimiento de las cosas que cambian conforme al tiempo, ya que tiene mayor dignidad conocer cualquier cosa a partir de su causa que conocerla en la condición que le es propia a ella, así como tiene mayor valor conocer aquello que es de una condición superior que aquello que tiene una naturaleza elemental. Por tanto, conociendo de una manera determinada aquello que es indeterminado, la providencia sabe que aquella realidad es indeterminada y que en función de ella toma su determinación; no sabe, en efecto, solo que aquella realidad es determinada por ella —esto no sería conocer esa realidad—, ni simplemente que es indeterminada —porque en este caso no se daría un conocimiento basado en el ser de la providencia misma—. Así pues, posee ambos modos de conocer: el determinado a causa del sujeto que conoce y el indeterminado a causa de la naturaleza de aquello que es conocido; y poseyendo un conocimiento determinado de lo indeterminado conoce el todo; la indeterminación, en efecto, tiene que ver siempre con los hechos futuros, pero que aún no existen, a pesar de lo cual la providencia conoce por anticipado la causa de aquello que es indeterminado. Sabe incluso que un ente indeterminado se realizará, y observando su causa lo conoce; y como la providencia es aquello que subyace a lo indeterminado, así también lo conoce, y es subyacente al ser de lo indeterminado no de una manera indeterminada, sino de una manera determinada. Por esto, como conoce lo indeterminado de un modo determinado, así igualmente conoce de una manera incorpórea e inextensa aquello que, viniendo después de ella, es extenso y corpóreo. Es como si la razón seminal, siendo una sola, estando en cualquier parte del semen y disponiendo de la causa por la cual aquello que de ella procederá estará dividido en partes, supiera que es la causa

de la división de aquello que viene después de ella, permaneciendo en sí misma indivisible, y todo esto lo expresara diciendo: «Yo poseo la divisibilidad permaneciendo indivisible, no pudiendo ser separada de ninguna de las dos características pero conteniendo lo peor en lo mejor, de modo que la división no carece de su causa, pero no se encuentra anticipada en la causa, sino que está allí en función de la causa, mientras que en función de la existencia se encuentra en los seres que la reciben»[16]. Y si aquella (esto es, aquella razón) preguntara la causa de la división que está en ella, se encontraría con que ella misma, siendo indivisible, está sin embargo en otro sujeto, y con que su ser ella misma en otro y no en sí misma ha permitido a aquellas realidades el ser divididas, el ser en otro y el no estar cada una en todas las partes. También por este motivo decimos que la providencia es la causa de todas las realidades que conoce y conoce todas las realidades de las cuales es causa, tanto las determinadas como las indeterminadas, de un modo determinado; y conoce como un hecho aún por producirse la generación de los entes indeterminados; y en tanto que determinada proveerá la causa de que las entidades indeterminadas lleguen a ser; de esta manera no hay ningún imposible en el hecho de que se dé la indeterminación en la realidad que viene después de la providencia, aun en el caso de que sea conocida por anticipado, como corresponde a las causas. Pero esto ciertamente queda ya claro.

[Tercera cuestión]

9. Merece la pena que se considere una tercera cuestión que es consecuente de la anterior, ya que también ella requiere de mucha atención: si la providencia es causa de las realidades determinadas y de las indeterminadas, ¿acaso lo será de ambas siendo idéntica, o bien siendo diferente? Porque si es siendo idéntica, ¿de qué manera podría distinguir en su conocimiento, entre las cosas que dependen de la providencia misma, aquello que va a ser determinado de aquello que va a ser indeterminado? Pero si

16. Este concepto de «razón seminal» está ya en Plotino para explicar cómo la Inteligencia, permaneciendo en su esencial unidad e indivisibilidad, es capaz de ser semilla de los seres particulares y divisos: «Por eso la Inteligencia, una vez que hubo dado algo de sí misma a la materia, fue creando todas las cosas impávida y serena. Mas ese don no es otro que la Razón emanada de la Inteligencia. Porque lo que dimana de la Inteligencia es Razón, y dimana perennemente mientras la Inteligencia esté presente en los seres. Pero así como en la razón seminal todas las partes están juntas y en un mismo punto sin que ninguna esté en pugna con otra, ni discrepe de otra ni ponga trabas a otra, y, sin embargo, he aquí que surge un ser con masa y una parte está en un sitio y otra en otro y aun puede ser que una ponga trabas a otra y que una consuma a otra, pues así también, de una Inteligencia una y de la Razón emanada de ella surgió este universo y se espació» (*Enéada* III.2, 2; trad. J. Igal).

es causa siendo otra, ¿cómo podrá seguir siendo una en su existencia si a veces es una y a veces otra?

10. Invocando a Dios en este asunto para que ilumine nuestra razón y nos permita llevar a término la concepción que nuestra alma alberga sobre estas cuestiones, digámonos a nosotros mismos aquello que los nuestros sentencian: «La providencia se sitúa en lo Uno». Porque las nociones comunes afirman que toda forma de providencia transmite siempre a las realidades de las cuales se cuida o un bien real, o un bien aparente, y que, por tanto, el proveer algo no es sino hacer el bien, cualquiera que sea la realidad de la que hablemos. Ahora bien, decimos que la dación del bien es la dación de lo uno en todo lugar, como se ha afirmado también anteriormente, a causa del hecho de que el Bien es lo Uno y lo Uno es el Bien[17]. Esto, en definitiva, ha sido dicho una infinidad de veces.

Ciertamente, decimos que la providencia es caracterizada por lo Uno, lo cual equivale a decir que es caracterizada por el Bien. Pero lo Uno de la providencia —como se había insinuado anteriormente— no es lo uno material: y es que este es ineficiente e infecundo, pues no hay nada después de la materia, mientras que aquel es fecundo y extremadamente eficiente, ya que toda cosa viene después de la providencia. Tampoco se puede comparar lo Uno de la providencia con lo uno individual, porque este concurre hasta en la extrema división y es uno en la medida en que no es ninguno de los otros entes, mientras que aquel contiene toda cosa, está presente en todas las realidades de las cuales es causa y de todas ellas es su salvador. Lo Uno de la providencia no es tampoco —lo cual puede decirse que parece ciertamente extraño— aquel que algunos llaman lo uno universal: este, en efecto, aunque contiene a aquel uno que está subordinado a él y le da la esencia a los entes singulares, toma sin embargo anticipadamente las diferencias de las cosas que contiene y es en cuanto a su esencia uno y múltiple[18], mientras que aquel no tiene relación alguna con todas las cosas que son producidas y llevadas a cumplimiento por él, y está privado de cualquier diferencia. Lo Uno de la providencia, así pues, no siendo ninguno de estos tipos de uno, sino situándose por encima de toda esencia particular, generando a pesar de eso toda cosa en virtud de su unión, posee una potencia unitaria indefinible e incomprensible para todos. Por tanto, no es posible que ella sea explicada, contenida, narrada o comprendida ni por parte de uno ni por parte de todos los seres que existen a causa de esa potencia preexistente, ya sean tomados singularmente o en conjunto. Por el contrario, las potencias de todas las cosas están comprendidas en

17. Véase *supra* § 4. La identidad entre lo Uno y el Bien es una tesis central de la filosofía neoplatónica ya desde Plotino (véase, por ejemplo, *Enéada* VI.5, 1). En Proclo está bien presente: véase, por ejemplo, *Elementos de teología*, Prop. 13; *Teol. plat.*, II, 40-43.

18. Véase Platón, *Sofista*, 251b; Plotino, *Enéada* III.9, 4. Véase *supra* § 5.

lo Uno de la providencia y participan de alguna manera de él, puesto que cada realidad ha nacido para amarlo.

11. En definitiva, lo Uno de la providencia es uno en un grado superior a la unidad incorpórea y corpórea; su *apeirodynamos* (esto es, su infinita potencia) es más infinita que la potencia infinita y finita. Y es que no hay nada de extraño si entre las potencias infinitas hay una que posee el carácter de la infinidad en un grado superior a otra; en esta dimensión, efectivamente, no pondrá alguien el infinito cuantitativo, en virtud del cual no se pueden admitir diversos grados de infinidad. En todo caso, todo infinito será tal para aquellos seres que están por debajo de él y existen en virtud de su potencia, pero será finito para los entes que lo preceden y estará determinado por ellos; o bien si no estuviera comprendido por los seres que son superiores, tampoco podría ser controlado ni conservado por ellos, pues no sería controlable. Así que, si es conservado, por más que sea infinito, es controlado, y si es controlado y está comprendido por aquellas realidades, entonces no es infinito.

En realidad no se puede dar tampoco un ente infinito para sí mismo, porque aquello que es infinito para sí mismo resulta también incomprensible para sí mismo, razón por la cual no podrá contenerse a sí mismo ni mantenerse en el ser: cada ente, en efecto, es conservativo de sí mismo en virtud de su propio grado de potencia. Por lo tanto, se ha de concluir que todo ser infinito es tal solo para aquellos que vienen después de él[19].

Así pues, entenderemos que la infinita potencia de la providencia, puesto que comprende todas las potencias que pertenecen a toda realidad de la cual la providencia misma cuida, genera todas las cosas en base a una única unidad y mantiene cada realidad en su infinidad, así como consideramos que atribuye a todas las cosas una unidad proporcional a la esencia de cada ente singular. Porque, en efecto, lo uno no es siempre lo mismo; basta con tomar en consideración los entes incorpóreos y los corpóreos, y los cuerpos eternos y los corruptibles: aquellos que tienen una existencia perpetua poseen también una mayor unidad; en caso contrario, ¿de qué manera estos entes permanecerán indisolubles, mientras que en los otros entes desaparece la unidad? Por otro lado, lo uno que está presente en los entes incorpóreos está más próximo a la unidad, mientras que el cuerpo a causa de su infinita divisibilidad se aparta muchísimo de lo Uno, y no es necesario dudar de ello, si es que existe una diferencia en el grado de unidad, puesto que vemos cómo toda realidad deviene otra por disminución con respecto a la que la precede, hasta alcanzar el último nivel de su *seirá* (esto es, orden).

19. Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 93.

12. En conclusión, siendo la providencia de la naturaleza de lo Uno y poseyendo una potencia infinita, algunas de las realidades que son producidas y controladas por la providencia misma existen según lo Uno, y son aquellas que resultan determinadas naturalmente; otras existen según la infinidad, y son ellas indeterminadas.

Aquí abajo se da, por un lado, la imitación de la infinitud propia de la dimensión superior a través de la indeterminación y, por otro lado, la condición de lo uno a través de la determinación. Por ello los seres primeros de este universo son aquellos que existen según un límite inmutable. Por su parte, las realidades que vienen después de los entes primeros son *aoristaínei* (es decir, tienden a la indeterminación), en cuanto ocupan un segundo puesto. Ahora bien, puesto que toda infinidad subsiste en virtud de la infinitud providencial, mientras que toda determinación subsiste en virtud de la unidad, estando la infinidad de aquí abajo dominada por lo uno y perteneciendo a él, también allí arriba los seres indeterminados por naturaleza están sujetos a los determinados, mientras que estos regulan los cambios de todo género de los seres que giran en la indeterminación. Y tal como los *prōtourgá* (esto es, las causas primeras) de estos seres se encuentran entre sí según un orden recíproco, así también ellos mismos —asumiendo una disposición análoga a sus causas— contribuyen a la plenitud del universo, estando los peores en dependencia de los mejores.

13. Pero nuestro discurso será más claro para quienes han comprendido que aquello que el Intelecto produce lo produce de una doble manera, me refiero a lo corpóreo y a lo incorpóreo; ahora bien, el Intelecto conoce y produce estas dos realidades de un modo incorpóreo, tal como es propio de su naturaleza. Y como el principio de la realidad incorpórea es en sí mismo causa incorpórea de los entes incorpóreos, el principio de lo que es corpóreo, aunque esté privado de cuerpo, es causa de los cuerpos; la Causa primera hace similar a sí misma los entes que por ella son producidos, la segunda en razón de una disminución produce realidades menos afines a la naturaleza incorpórea.

E incluso el alma produce razones[20] que viven y son susceptibles de movimiento en otros seres animados y razones que se unen a la materia, estando las primeras ligadas al conocimiento científico, y las segundas al arte; y todas están caracterizadas por la vida, si bien unas procediendo a través de la vida hacia la vida y otras, por el contrario, dirigiéndose a través de la vida hacia aquello que está privado de ella.

En resumen: todo aquello que genera al mismo tiempo que conoce, eso mismo que genera lo genera mediante causas diversas, y lo conoce en base a lo que es superior; algunas cosas son generadas a partir de una causa en

20. Se trata de las razones seminales de las que ha hablado antes: véase *supra* § 8 (n. 16).

conformidad con ella, otras en base a un proceso de disminución. Por esta razón, si dices que la providencia posee la causa de las cosas determinadas en base a lo Uno, y de las cosas indeterminadas en base a lo Infinito, afirmarás correctamente que conoce ambas realidades de un modo determinado y que las genera del mismo modo, así como la Inteligencia conoce y genera de un modo incorpóreo tanto en base a la razón de lo incorpóreo como en base a la de lo corpóreo, y que entre las cosas producidas por la providencia misma algunas tienen una naturaleza bien determinada gracias a la unidad, mientras que otras resultan indeterminadas a causa de la infinidad.

Los entes necesarios, por otro lado, no están privados de infinidad, ni los contingentes privados de límite; y, en efecto, estos últimos son definidos por el límite de lo necesario, mientras que los entes eternos a causa de su naturaleza necesaria participan de la infinita potencia —¿o de dónde si no les viene a estos el ser siempre ellos mismos y nunca otros?— A veces, sin embargo, prevalece lo uno y así, aquello que es generado en conformidad con lo uno resulta necesario en cuanto une lo infinito a un fin; a veces, por el contrario, prevalece lo infinito, que trata de huir de lo uno, que lo precede y lo comprende. En todo caso, la providencia conoce ambas realidades, si bien lo hace a través de aquella que entre ellas es la mejor, como se ha dicho ya, y sabe por anticipado también qué característica conferirá a uno u otro ser según la forma en que lo ha creado, y en un caso actúa como *peratopoiós* (esto es, haciéndolo delimitado), si quieres decirlo así, y en el otro como *apeiropoiós* (esto es, haciéndolo infinito).

14. Por lo tanto, todo límite y toda infinidad vienen de allí, ya sea en las cosas incorpóreas, ya sea en las corpóreas[21], así como provienen de allí igualmente las realidades compuestas de ambos elementos. Por esta razón allí se dará el conocimiento de las cosas simples y el de las compuestas, y de allí proviene la generación de unas y otras. Puesto que allí está lo Uno y la potencia infinita de lo Uno, de allí derivan cada uno de los límites y todo tipo de infinidad; pero puesto que, por otro lado, la infinita potencia de lo Uno era allí una completa alteridad, aquí a partir de esas cosas combinadas hace un único *synolon* (esto es, un todo simultáneo)[22]. Así pues, o bien al quedar fijado lo uno vuelve necesario aquello que se genera, o bien por el contrario, al ser la infinidad lo que fluye, hace contingente lo que es generado.

21. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 90. La relación entre el Límite (*péras*) y lo Ilimitado (*ápeiron*) determina la cercanía o la lejanía del ente (*tò ón*) a su causa primigenia: el ente es precisamente un compuesto de límite y de lo ilimitado. Y el nivel de lo uno con respecto a lo otro marca su grado de unidad.

22. Véase *infra* § 22 y *Sobre la existencia de los males*, § 35.

Pero dado que no era lícito ni siquiera aquí que lo infinito esté completamente privado de lo uno y comoquiera que lo contingente esté determinado por la naturaleza de lo necesario, como se ha dicho, entonces o bien lo contingente está en mayor medida bajo el poder de lo Uno y habiendo transcurrido previamente más tiempo en lo necesario pasa a ser determinado, o bien por el hecho de participar más débilmente de lo Uno y por menos tiempo, es en todo caso pasivo y determinado, se separa de la naturaleza caduca, deviene similar a lo que lo precede e imita la potencia infinita propia de lo Uno, pero no la de lo contingente mismo, puesto que toda potencia es potencia de otra realidad que la posee, no de ella misma.

Todo lo indeterminado, sea de la clase que sea, tiene su indeterminación en el hecho de no existir aún, e igualmente ocurre con aquello que dicen que es contingente; en todo caso, encuentra su propio cumplimiento necesariamente en el ser o en el no ser, o bien en un pasado remoto, o bien en un pasado próximo, y todo esto lo manifiestan de un modo conjetural las adivinaciones; y es que estas se verifican mejor cuando se producen poco tiempo antes de los eventos a los cuales hacen referencia más bien que cuando se producen mucho tiempo antes, como si la indeterminación estuviese ya superándose[23].

15. Si se supone probada en otro lugar la necesaria presencia del conocimiento de lo indeterminado en las realidades superiores y que lo indeterminado mismo ha de pertenecer al orden general y no ser algo añadido al universo, la duda recaía solo sobre cómo puede darse esto. Trataremos ahora de aclarar este punto.

En efecto, la totalidad de las cosas que existen no estará caracterizada por lo Uno y la realidad no estará gobernada por la Inteligencia si no se diera una determinada conexión de estas cosas con los entes determinados y con los que pertenecen al mismo orden[24]. Ahora bien, es necesario atribuir este conocimiento o bien solamente a los demonios —estos, en efecto, parecen conocer y gobernar las realidades terrenas estando muy cercanos a ellas—; o bien a los dioses, que son previos a los demonios: los dioses repartieron entre los demonios, que están todos sometidos a ellos, la providencia sobre las realidades terrenas[25].

Pero si dejáramos solo para los demonios el conocimiento de las cosas indeterminadas y la providencia sobre ellas, digamos o que los demonios

23. Proclo parece sostener aquí que los eventos contingentes se vuelven necesarios en cuanto las condiciones causales de su generación son completamente determinadas. Esta concepción iría, pues, en contra de la concepción escolástica de contingencia, según la cual un ente no deja de ser contingente por el hecho de que termine dándose de una manera y no de otra: el hecho de que se haya dado así no cambia el que pudiera haberse dado de otra manera y por ello no abandona su naturaleza contingente.

24. Véase Plotino, *Enéada* III.2, 1.

25. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 184 (y nota).

mismos conocen separadamente, como nosotros, ya sea aquellas cosas de las cuales se cuidan, ya sea aquellas realidades que son superiores a ellos mismos, o bien ambos tipos de cosas al mismo tiempo. Y si conocen separadamente, ¿en qué difieren de nuestras almas? Puesto que estas son incapaces de proveer y al mismo tiempo pensarse a sí mismas y observar el mundo superior. ¿Pero cómo no reconoceremos que los demonios, allegándose a las realidades exteriores, sigan las cosas mutables *aoristaínontai* (esto es, tendentes a la indeterminación) según el modo de lo indeterminado? Por contra, si los demonios conocen simultáneamente, entonces es necesario nuevamente o bien que se procuren el conocimiento de las cosas que gobiernan según el raciocinio, y que atesoren en ellos mismos razones y modelos de las cosas indeterminadas (la *diánoia* —esto es, el raciocinio— es el tipo de saber que les es propio)[26]; o bien, diciendo que esta forma de conocimiento es anterior al saber racional y es propio de aquellos que actúan como los dioses, es necesario referir más bien a los dioses, de los cuales provienen los demonios, la capacidad de adivinar y reconocer lo indeterminado de un modo determinado.

Y es que si los demonios perciben las cosas no determinadas de un modo indeterminado, los privaremos de la impasibilidad que es propia de los géneros inmutables. Porque es necesaria la imaginación y todos los sentidos que son semejantes a ella para unir, no recordando las cosas presentes, la imagen de las realidades futuras a las presentes y pasadas. Ahora bien, si los demonios conocen las cosas no determinadas de un modo determinado, ¿por qué no atribuir esta característica con mayor razón a los dioses, de modo que, como conocen de un modo no temporal las cosas temporales, así conozcan también de un modo determinado los seres indeterminados, y puedan ejercer sobre estos su providencia según su modo de conocer? Si, en efecto, no pudieran conocer las cosas indeterminadas de un modo determinado, mientras que los demonios fueran capaces de ello, se privaría a los dioses de un tal conocimiento por impotencia y esto representaría una dificultad.

Por el contrario, si los seres superiores no quisieran [tener providencia] se crearía una dificultad aún mayor que la que tendría que ver con la simple incapacidad, puesto que los creadores de las realidades indeterminadas no querrían ocuparse de aquello que han creado. ¿O es que no son producto de la divinidad todas las cosas mortales y particulares y todo aquello que el mundo contiene? Las primeras son el producto de un único padre, las otras de los dioses del universo, los cuales sin embargo en su actuar siguen el orden de aquel único padre, verdadera causa, a través de los dioses mismos, de todo. Ahora bien, no fue nunca lícito ni lo es que

26. Véase Platón, *República*, VI, 484c.

los dioses, existiendo, no se cuiden de las cosas que producen o directamente o a través de las otras realidades intermedias.

16. Por tanto, si quieren tener providencia sobre las cosas indeterminadas de un modo determinado, y pueden hacerlo, no hay duda alguna de que ejercen providencia, y actuando de este modo conocen el valor de las cosas que están bajo su propia providencia: por un lado, los dioses en su trascendencia extendiéndose con esa providencia a todas las cosas, por el otro, los demonios compartiendo la plenitud del ser de aquellos; los primeros se hicieron cargo de la debilidad de unos seres, los segundos de la de otros, como dice aquel, «llevando hasta el extremo la división de los cometidos»[27], de modo que unos protejan a los hombres, otros a los leones, otros a su vez a otros tipos de animales y plantas; y de una manera más particular unos se ocupan de los ojos, otros del corazón, otros del hígado, de modo que «todo esté lleno de los dioses»[28], algunos de los cuales cuidan de la realidad directamente, otros, como se ha dicho, por medio de los demonios, no porque los dioses no puedan estar presentes, sino porque los últimos órdenes, impotentes, no pueden participar por sí de las realidades primeras.

Por otro lado, también se pone de manifiesto la incapacidad de participar de la potencia de los dioses que tienen las realidades inferiores, las cuales son capaces de *synaisthanoménoi* (esto es, de percibir sensorialmente) solamente la providencia que viene de los demonios[29]; por el contrario, aquel ser que deviene capaz de participar de la potencia divina inmediatamente, descubriendo la presencia de los dioses mismos y sabiendo que es conocido por estos, acoge la providencia que sobre él desciende y que le resultaba desconocida cuando operaba sobre él sin saberlo: así como aquel que durmiendo al Sol no sabe, precisamente porque está durmiendo, que está iluminado, pero una vez que se despierta se da cuenta de que está rodeado por la luz y comprende que la luz estaba también antes y lo envolvía, aunque él no se encontraba a la luz a causa de su ignorancia.

Así pues, también lo indeterminado se determina y se vuelve hacia lo divino, para el cual lo indeterminado también existía de modo determinado, y adquiriendo desde allí un límite existe por la participación. Y es que antes de su conversión era indeterminado para sí mismo, pero lo divino no lo conocía de este modo, pues al haber entrado en relación con lo divino, existía de un modo determinado. Ahora bien, se conocía lo inde-

27. Platón, *Leyes*, X, 903b9.

28. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 145; Aristóteles, *De anima*, I.5, 411a7, en donde se atribuye a Tales de Mileto una fórmula semejante a esta. También está presente en Platón, *Leyes*, X, 899b.

29. De esto se volverá a hablar más abajo: véase *infra* § 25.

terminado, en virtud de su indeterminación, como separado de lo divino, pero tal separación no producía una pérdida de toda determinación —en tal caso desaparecería sumido en el abismo de lo no ente—, sino que era más bien como no estar del todo privado de un límite ni estar perfectamente situado en él. Tras su conversión, lo que se encuentra ya allí alcanza el conocimiento de su propia indeterminación y del límite preexistente, el cual ha dignificado a la propia indeterminación.

17. Es más, si admitimos que para todos los seres el bien puede provenir solamente de la providencia, como la inteligencia proviene del intelecto, y del alma el vivir y el moverse viviendo, de modo que toda realidad viviente de cualquier género vive gracias al alma y toda realidad dotada de inteligencia piensa gracias al intelecto, es evidentemente claro que lo que participa del bien a causa de la providencia posee realmente el bien, por más que forme parte de las realidades parciales y capaces de una participación solamente ocasional. Y ello porque conviene conducir toda cosa a su propia fuente, de la cual proviene la existencia de todo aquello que se encuentra en su orden[30].

Así pues, si una realidad entre aquellas que están en el universo recibe el bien, lo recibe a causa de la providencia; y no hablamos solo de los seres eternos, sino también de cada uno de los corruptibles, y no solo de las realidades determinadas, sino de cada una de las indeterminadas, ya sea que reciban su propio bien únicamente a través de la providencia, ya sea a través de los entes intermedios que reciben la acción benéfica de la propia providencia. Porque los entes que desempeñan la función de término medio no eliminan los efectos de las causas antecedentes en las realidades siguientes, sino que dan de manera proporcional a los entes inferiores los dones de los órdenes superiores; tales seres intermedios, en efecto, participan ellos mismos del orden superior en virtud del hecho de que poseen una naturaleza a él semejante y atraen a sí mismas las realidades débiles por su inferioridad, volviéndolas capaces de gozar de la potencia divina en virtud de la participación, y potenciándolas con su esplendor superior.

En definitiva, nosotros admitimos —y esto es también lo que parecen manifestar los conceptos comunes— que aquellos entes que se encuentran más cerca de la providencia participan de ella mayormente y adquieren un mayor ornamento en virtud de su proximidad —así como las cosas que están más cerca del Sol, del alma y del intelecto son en mayor medida iluminadas, vivificadas y más perfectas en la actividad del pensamiento con respecto a aquellas que están más distantes—. Y, efectivamente, se dirá también que la misma proximidad se fundamenta en la homogeneidad en la substancia con relación a las realidades a las cuales

30. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Props. 21; 113.

aquel ser está próximo, y que la lejanía se mide en base a la distancia con relación a aquello que existe en el sentido más profundo. Así, los seres, cuanto más se identifican con el género de los entes que comunican su propia potencia, más en disposición están de participar de ellos, así que de hecho participan más.

18. La providencia, por tanto, no tiene otro fin que el de beneficiar a todas las cosas que entran en su acción, y cuanto más participan de ella las cosas, más resultan beneficiadas y adornadas. Así que es conveniente que todas las cosas, aunque no estén cerca de la providencia, dependan de ella, y si de ella dependen a través de los seres intermedios, es necesario que estos a su vez dependan de aquellos que les son más cercanos, de modo que las realidades próximas a la providencia participan de la providencia misma de manera autónoma, y las realidades que son más pobres se sirven de una suerte de vinculación. Y es que si no hubiese una coordinación de todas las cosas con respecto a lo Uno, entonces el universo entero no estaría caracterizado por el atributo de la unidad, o bien si todas las cosas participaran del mismo modo del principio ordenador, en tal caso no existiría una jerarquía entre los seres que resultan beneficiados por él.

De modo que, si existen ambas cosas, orden y coordinación, el primero distinguiendo todas las cosas y llevándolas al ser a unas antes que a otras, y la segunda llevando al único Bien a las realidades dispersas, es necesario que exista una providencia para todas las cosas, pero no la misma para todas. Y es necesario que la providencia sea la misma por lo que respecta a la coordinación, pero no puede ser la misma con respecto al orden, puesto que cuidando de los seres superiores ha de cuidar también de los inferiores y después de los otros.

En efecto, siendo toda virtud capaz de mover las cosas más grandes, como dice Platón y el discurso verdadero, con mayor razón podrá hacer lo mismo con las realidades más débiles[31], y siendo capaz de controlar los entes más fuertes prevalecerá con mayor facilidad aún sobre los débiles. Ahora bien, como allí arriba concurren la voluntad y la virtud, es necesario que haya providencia de las realidades más pequeñas, porque no es posible que los dioses, por un lado, puedan y, por el otro, no quieran todo aquello que pueden, ya que en general se cree que las personas buenas también entre nosotros quieren aquello que pueden, y que no existe en ellas virtud sin voluntad ni voluntad que no pueda obtener aquello que desea; en este segundo caso, en efecto, el deseo sería en vano, mientras que en el primero la virtud sería imperfecta.

31. Véase Platón, *Leyes*, X, 902e-903a. Sobre la coincidencia entre Platón y la verdad, véase Proclo, *Teol. plat.*, I, 94,3; *In Tim.*, III, 186,6, etcétera.

19. Pero dado que existe una providencia de los entes segundos, con mayor razón es necesario que exista una de los seres superiores. Y es que la providencia no puede beneficiar y honrar las realidades menos dignas y no intervenir en favor de los entes mejores. Por lo demás, si las realidades más perfectas no carecen de nada, podemos decir que ese «no carecer de nada» es debido a la providencia misma de la cual los seres primeros han tomado su propia autarquía[32].

Por lo tanto, diciendo, como se ha dicho anteriormente y como enfatizan nuestros conceptos comunes, que la providencia es la causa de todos los bienes, hay que reconocer que las realidades dotadas de una forma de autarquía la reciben de la providencia misma. Así pues, o bien tales realidades son indigentes y la providencia las vuelve después autosuficientes colmándolas con su potencia antes que a las otras realidades en cuanto que son más cercanas a la hipóstasis, o bien no son indigentes, sino que son siempre autárquicas y perfectas poseyendo la autarquía a causa del hecho de que la providencia las pone en el ser tal como son, antes de aquellas realidades que siempre se hallan en un estado de indigencia, pero que siempre terminan recibiendo la realización que les corresponde.

20. En consecuencia, tal y como he dicho, todas las cosas están relacionadas con la providencia según su orden, incluso aquellas que son generadas y no siempre existen. Algunos entes deben su ser directamente a la providencia y son eternos, otros son generados gracias a las realidades eternas: en todo caso, la providencia en el producir y llevar a su perfección a estos seres no tiene necesidad de aquellas realidades que ocupan un puesto inferior en la jerarquía del ser y que, sin embargo, son precedentes a esos seres que son generados; en cambio, las realidades que están a una gran distancia de la providencia tienen necesidad para participar de ella de lo que ha sido producido por la providencia misma y le es más próximo. De modo que, aunque la providencia está por todos lados y en toda realidad, no debe sorprendernos el hecho de que no exista el mismo bien en todas las cosas; y es que la óptima obra de la providencia hace que toda cosa tenga *metousía* (es decir, participación) del bien proporcionalmente a su dignidad y que toda cosa tome tanto como puede recibir. La diferencia en la dignidad de un ente depende o de la substancia, como en el caso de las almas y de los cuerpos —en efecto, el bien de estas dos realidades no es el mismo pues ellas son diversas—, o tan solo de su actividad: así, decimos que las almas actuando de un modo diverso obtienen en suerte diversos destinos. Porque toda alma tiene un destino propio, pero algunas lo aceptan de buen grado, mientras que otras con dificultad aceptan su propia suerte sin la cual, por otro lado, no podrían volverse hacia la providencia.

32. «Todo cuanto es autosuficiente es inferior al Bien absoluto» (*Elementos de teología*, Prop. 10).

Habiendo aclarado estos puntos pasamos a otro. Y, en efecto, afirmamos que existe necesariamente una infalible providencia también para las cosas particulares: basta o bien observar cómo toda realidad contribuye de algún modo a la creación del todo y nada es accidental (decimos esto aunque no conozcamos todas las causas que operan en el mundo), o bien cómo es manifiesto que incluso en ciertas piedras proviene de la providencia el ser como son. De modo que sería ridículo afirmar que algunas cosas siguen las leyes providenciales y otras por el contrario no están sujetas a ellas, cuando todas existen de un modo semejante. Pero lo que se ha dicho sobre este argumento es suficiente.

[Cuarta cuestión]

21. Así como tomándonos un respiro[33] del precedente discurso, consideremos desde otro principio un cuarto problema: de qué manera decimos que se producen las participaciones en los dioses[34]. Esta cuestión ha solido ser tratada por parte de aquellos que se aplican precisamente al estudio de las Ideas mismas. Porque, o bien a pesar de que la actividad de los dioses es continua, las cosas de aquí no siempre participan de ellos (pero entonces, ¿cómo no va a ser un inconveniente en qué se aplica esa actividad si no existe su objeto?); o bien tendremos que negar que los dioses actúen siempre, generando así una dificultad aún más grande (si es que se puede definir como dificultad aquello que en realidad resulta imposible)[35]. Y es que para los dioses, todo lo que existe, existe eternamente y fuera del tiempo; de modo que no solamente nos referimos al tiempo finito, sino también al tiempo ilimitado, pues el tiempo y todo aquello que es infinito está por debajo de los dioses.

22. Así pues, para que estas cuestiones sean puestas en juego mediante una discusión adecuada, sirva de introducción para el presente discurso, en primer lugar, que toda participación ya sea de las cosas eternas, ya sea de las corruptibles, ocupa siempre una posición intermedia entre las entidades participantes y las participadas. Y como en toda mediación es conveniente que haya una comunión entre los extremos, es necesario que una tal comunión sea, por un lado, relativa a lo que participa y, por otro, a lo participado, porque si tuviese que ver solamente con uno de los dos términos, no podría ligar los dos extremos con reciprocidad. En verdad, siendo la comunión intermedia según el modo declarado anteriormente,

33. Este recurso está ya en Platón (*Sofista*, 231c).

34. Esta cuestión ya ha sido tratada antes (§ 16) bajo la perspectiva de la providencia de los dioses y de los demonios con respecto a las cosas indeterminadas.

35. Véase Aristóteles, *Física*, I.2, 185a30: «si es que hay que llamar absurdo a lo imposible».

subsiste en los participantes, procediendo desde los entes participados, pero quedando fijada en aquellos que reciben la operación de los primeros, tal como habíamos dicho antes que el conocimiento está presente en los que conocen y no en las cosas conocidas: porque los que conocen adquieren, por el hecho mismo de conocer, la capacidad de entrar en relación con lo conocido; y es que todos aquellos que conocen quieren participar de aquello que es conocido. Por lo tanto, dado que la participación contiene este orden, y que la providencia es participada originalmente por todas las realidades, tanto por las animadas como por las inanimadas, por las racionales y por las irracionales, por las eternas y por las corruptibles, en función de la potencia de cada ente singular —todas las cosas, en efecto, son instrumentos de la providencia sirviéndola[36] unas más de cerca y otras más de lejos— es necesario que la *metousía* (esto es, la posexistencia o participación) no solo transmita el principio providencial del cual todas las realidades derivan, sino que resulte por anticipado homogénea con respecto a los entes que participan de ella, asumiendo el carácter de la racionalidad en las realidades racionales y el de la inteligencia en las realidades inteligentes, existiendo de un modo imaginativo o sensible en todo aquello que vive conforme a la imaginación y el sentido, y en un modo esencial y simplemente en cuanto a la existencia en todas las realidades que carecen de vida. Pero siendo como son todas las realidades órganos de la providencia de los cuales esta última se sirve, es necesario que cada una a través de la potencia de la cual es órgano tienda a su propio bien, no alterando en su actuar ni su propia naturaleza ni la naturaleza de la potencia misma, sino mostrando la unidad que nace de estos dos factores; como dicen que ocurre en el caso del Sol que transmite su luz a la Luna y la hace llegar también a nosotros; y tal luz, en efecto, no es cálida y seca como la auténtica luz solar, ni espesa y caliginosa como la luz lunar, sino que es una mezcla de la potencia de lo participado y de lo participante, y ha cambiado el color y la actividad que tenía. Y en muchos otros casos verás esto mismo.

23. Así pues, dado que la providencia está situada por encima de todos los entes en base a la propia unión divina[37] y efectúa una sola operación conveniente con lo Uno, todo aquello que a ella accede participa de ella tanto como le es posible en virtud de su naturaleza: algunas realidades participan de ella solamente para el ser, otras para la vida, otras para conocer, otras bajo todos los aspectos realizándose plenamente según su

36. Aceptamos la lectura de Opsomer y Steel (véase su traducción inglesa Proclus, *Ten Problems concerning Providence*, Duckworth, Londres, 2012, p. 87), quienes en los *marginalia* del códex latino V leen *hypêretoumena* en lugar de *ekpyroúmena*, que es la lectura de D. Isaac en su edición crítica del texto (Les Belles Lettres, París, 1977, I, p. 141).

37. La *hénōsis*, que es lo que está detrás de esta *divina unio* que traduce aquí Moerbeke, no es sino la función unificante o la actividad unificadora permanente de Dios.

propia naturaleza; algunas realidades participan siempre en virtud de sus características y tienen una participación continua a causa de la infinita actividad del Principio primero y de la estable y sólida relación con él; otras por el contrario no permanecen en él a causa de su naturaleza no estable y transmiten a su participar este carácter de no continuidad precisamente por la debilidad que las distingue. Estas realidades alcanzan en parte la perfección gracias a la providencia, y en parte poseen una naturaleza precaria por ser inferiores.

La relación imperfecta con la providencia deriva de la condición de las realidades que tienden a ella, pero la providencia está siempre capacitada para transmitir su potencia y la transmite a los que son capaces de recibirla sin interrupción. Por lo tanto, la causa de una participación imperfecta de la providencia no reside en la providencia misma, sino en la realidad que tiende a la providencia. Así ocurre en el caso del Sol, el cual ilumina a una persona, aunque esta no sea capaz de verlo en todo momento; el Sol, en efecto, no emite de modo discontinuo su luz a causa del individuo que la puede percibir solo a ratos; y es que es el mismo individuo el que, teniendo su mirada apartada de la luz, se impide a sí mismo el verla de continuo. Por el contrario, el Sol, aunque no actúe en aquella realidad que a causa de su propia incapacidad no soporta su visión, actúa en los seres que pueden recibir su luminosidad. La participación —decimos nosotros— no consiste en la propia actividad, sino en aquello que la realidad participante es capaz de recibir de esa actividad.

24. En definitiva, si algo toma parte en la operación providencial de vez en cuando, lo único que produce tal empobrecimiento es su propia participación en la providencia misma, pero no puede impedir la continuidad de la acción providencial. Al contrario, la acción divina permanece siempre igual a sí misma. Pongamos como ejemplo una cara[38]: aquello que es capaz de reflejarla, si se pone frente a ella, recibe la imagen y resulta embellecido; así, si un espejo, una vez puesto enfrente de un rostro, es capaz de recibir una imagen de él, entonces es plano y límpido; en cambio aquello que es lejano o contrario a causa de su propia debilidad debilita la potencia trasmitida, resultando irregular y oscuro. Eso se produce a causa de la unión con la materia.

Por lo tanto, si alguien dijera que los oráculos de vez en cuando participan de la divinidad responsable de las adivinaciones, y a veces carecen de tal participación, resultando inútiles y como *ápnoa* (es decir, sin

38. Véase el comentario de D. Isaac en su edición crítica del texto (p. 142): según él, Proclo tiene aquí como referente el *theoeidès prósōpon* como el que evoca Platón a propósito de los ritos iniciáticos en el *Fedro* (251a; véase también Plotino, *Enéada* VI.7, 35; IX.4, 25). En este mismo pasaje del *Fedro*, el amado, representante de la belleza divina, es venerado como un dios por el amante, que ansía identificarse con él.

espíritu) durante algún tiempo, debería reducir la causa de esta discontinuidad a los oráculos mismos, en tanto que los espíritus que los utilizan no desfallecen en su actuar constante sobre aquellas realidades que tienen la capacidad de entrar en relación con ellos. Porque los verdaderos oráculos contienen, en efecto, previsiones sobre hechos no sucedidos aún gracias a la acción de los ángeles, de los demonios y de los héroes, sobre los cuales los dioses y el destino eterno del universo hacen brillar su luz, a pesar de que algunos abismos del mar y de la tierra no puedan participar de tales realidades a causa de la inestabilidad de su naturaleza. O bien puede ocurrir también que la fuerza de los rituales, la cual entra en las *agálmata* (es decir, las imágenes) y las vuelve casi vivas y llenas del espíritu divino[39], venga a menos en algunos momentos, y yo considero que es mejor atribuir la interrupción en la relación de participación a las realidades que participan en la potencia misma y no a alguna modificación en la acción de las divinidades de las cuales la potencia deriva. Y es que no se atribuye al Sol la causa de un eclipse de Luna, sino al hecho de que la Luna misma entra en una zona de sombra; ni es necesario atribuir a la providencia la discontinuidad que es propia de aquellas realidades en las cuales a veces aquella parece desaparecer, sino que es necesario considerar que la causa reside en las realidades que participan y no ciertamente en aquel principio del cual proviene la participación ni tampoco en aquellas realidades que siempre participan de la providencia.

25. Ahora bien, dado que la providencia está presente en virtud de su acción unitaria desde sí misma e infinita en todas las realidades, las cuales participan cada una de un modo diverso a causa de su infinita variedad, existen algunos entes que constituyen un vínculo entre los dos extremos, un contacto entre la unidad de la providencia y la multitud de las realidades que participan de ella, entre la estabilidad de la primera y la inestabilidad de las segundas: y eso es lo que yo creo. A través de estos entes —entre los cuales los que están más cerca de la providencia pueden llamarse ángeles, pueden llamarse héroes aquellos que están próximos a estos últimos y finalmente demonios aquellos que completan la obra de mediación poniendo en relación los extremos, desde la primera realidad participada hasta la última participante—[40] se realiza la vinculación de las realidades inestables con la eterna inmutabilidad de la providencia y de las realidades múltiples con lo Uno e Infinito.

Y ciertamente la iluminación se transmite en las realidades inferiores a veces a través de las entidades más perfectas, otras veces a través de

39. Sobre la creación de estatuas divinas y sus virtualidades, véase Proclo, *In Tim.*, I, 51,25; 144,16; *In Parm.*, 847,15.

40. Con respecto al papel que juegan estos entes intermediarios (ángeles, héroes y demonios), véase *supra* § 15-16.

ellas mismas. Porque hay una gran diferencia entre el ilustrar que desciende de los géneros superiores y aquel otro que se produce a través de intermediarios de los géneros superiores, y ello porque eso hace que cambie la propia iluminación. Algunas realidades, en efecto, a causa de su escasa potencia, participan con dificultad de los seres inmediatamente superiores, mientras que otras, en virtud de su dignidad, tienden hacia lo alto queriendo entrar en relación con las realidades superiores; en este segundo tipo de realidad la luz tiene algo así como una función de substrato material para acoger la potencia superior. Es como si una persona pudiera participar solamente de la geometría, mientras que otro individuo hubiese participado de la geometría y además de una disciplina superior. Ahora bien, la posibilidad de comprender una disciplina superior es dada únicamente a partir de la geometría en cuanto que a través de ella se familiariza con la naturaleza incorpórea. El primer individuo prefiere detenerse en los teoremas geométricos y no puede hacer que el ojo de su alma se eleve hacia aquello que el intelecto observa: es manifiesto, en efecto, que el primero puede allegarse a la perfección que reside en la geometría y ascender a ella, mientras que el segundo utiliza la geometría y a través de ella realiza la transición hacia aquel saber que es superior a la geometría misma.

Entonces, si las cosas son así, también en las realidades que son superiores a nosotros una cosa es recibir la luz a través de los géneros que vienen después de los dioses, y otra cosa recibirla de los dioses mismos; en un caso, ciertamente, la causa se encuentra en aquello que sigue, mientras que en el otro está en aquello que precede. Y aunque la iluminación derive de estos seres intermedios, puede ocurrir, sin embargo, que algunas formas de iluminación deriven en realidad, de un modo variado, de la providencia de la cual las mismas realidades intermedias adquieren la capacidad de difundir la luz sobre los otros entes. Porque esas realidades poseen gracias a una directa mediación de la providencia la capacidad de cuidar de las otras cosas, imitando la bondad de la providencia misma en los límites definidos por el puesto que ocupan en la jerarquía de los seres, y ello en tanto que es necesario que algunas cosas participen inmediatamente, mientras que otras deben participar a través de los entes intermedios, tal como ha sido muchas veces recordado. Y tales entes intermedios están constituidos a veces por las realidades superiores de las cuales derivan los diversos bienes y a veces de los mismos bienes que descienden a partir de los principios que poseen la perfección[41].

41. Así pues, los seres participantes se pueden distribuir en dos grandes grupos: *a*) aquellos que participan y reciben la iluminación *amésōs*, esto es, sin intermediación, y *b*) aquellos que lo hacen *dià méson*, esto es, a través de seres intermedios. A su vez este último grupo puede subdividirse en *b.1*) aquellos que no pueden elevarse hasta la fuente primigenia

En mi opinión, tales doctrinas constituyen una respuesta a la cuestión anteriormente formulada. Podemos empezar a aplicarnos, con el espíritu ya bien preparado, a un perfecto conocimiento de la providencia.

[Quinta cuestión]

26. Tras este problema podemos, si os parece oportuno, analizar una quinta cuestión —y, en efecto, esta cuestión perturba las imaginaciones de muchas personas—: ¿por qué razón, habiéndose concedido que existe la providencia, el mal tiene a pesar de todo un lugar entre los seres? Este hecho ha persuadido a muchos o bien de que el mal, considerado como una realidad por su carácter manifiesto, contradice la idea de una providencia que cuida de todo lo real, o bien de que, si se cree firmemente que la providencia es el principio que ordena todas las cosas, el mal no existe y se debe decir simplemente que todas las cosas son buenas, aunque algunos quieran llamar mal al bien que está sumamente lejos de los principios primeros: no se debe, en efecto, considerar el mal otra cosa que un bien menor[42].

27. De modo que si estamos de acuerdo con estos últimos, no sería necesario indagar acerca de la cuestión que proponíamos: no existiría, en efecto, ningún mal que pudiera oponerse a la providencia, tal como habíamos dicho. Ahora bien, si decimos que hay algo que, no importa en qué forma, es malo, entonces es absolutamente necesario explicar de dónde proviene. Porque, o bien el mal deriva de la providencia y eso supone una dificultad, en cuanto de la providencia deriva todo aquello que es bueno; o bien el mal deriva de otra causa, pero si esta causa forma parte de aquellas que derivan de la providencia misma, recaemos en situar en esta la causa del mal, y es que todo aquello que deriva de principios provenientes de la providencia deriva, en realidad, de la providencia misma. Ahora bien, si se afirma que el mal deriva de una causa que no tiene ninguna relación con la providencia, crearemos dos principios, uno del bien y el otro del mal, y no lograremos salvaguardar tampoco el carácter impasible de la providencia, pues existiría algo opuesto a ella.

En definitiva, concediendo que existe el mal, analicemos de qué manera eso no puede interferir con el reinado de la providencia. Y primeramente —dado que el mal es doble: el mal de los cuerpos contrario a la naturaleza y el mal de las almas contrario a la razón, si bien no todos los cuerpos ni todas las almas son afectadas por tal mal— analicemos de

y creen que los seres intermedios son la fuente, y *b*.2) aquellos que pueden elevarse progresivamente a través de los órdenes intermedios hasta la fuente.

42. Sobre la naturaleza exclusivamente privativa del mal véase Plotino, *Enéada* I.8, 3; II.9, 13. Naturalmente esto implica la negación de la realidad del mal. No obstante, Proclo matizará sustancialmente esta visión en el tercer tratado de esta serie (*Sobre la existencia de los males*, § 4; § 6).

qué modo y en qué tipo de realidad corpórea aquello que es contrario a la naturaleza puede existir en virtud del designio providencial.

28. Es ciertamente claro, pues, que lo que se opone a las leyes de la naturaleza existe solamente en los cuerpos corruptibles (porque aquello que no puede tener nada que ver con lo que es contrario a la naturaleza es eterno), si es que lo que es contrario a la naturaleza es el camino hacia el no ser. Ahora bien, todo aquello que se corrompe tiene su lugar entre las cosas que existen, luego o bien eso es debido a otra causa, o bien es debido a aquella de la cual se trató en el *Timeo*: lo corruptible existe para que el todo no sea imperfecto y las cosas que son primeras no sean últimas[43]. Las realidades primeras, en efecto, son eternas y semejantes a la causa. Por tanto, si el mal existe para que exista lo corruptible, y esto a su vez para que no exista solo lo eterno y esto es, a su vez, para que el todo sea perfecto, entonces todo esto ocurre a causa de la providencia, que cuida del universo. Se muestra entonces claramente que el mal existe a causa de la providencia, de cara a que esta sea perfecta, y se afirme la perfección del mundo.

Por ello también el mal tiene como fin el bien, puesto que a causa del bien el mal es colocado entre los entes para ventaja de todas las cosas. Y, en efecto, toda corrupción se produce en razón de la generación de otra realidad, y todo aquello que es contrario a la naturaleza se produce en razón del nacimiento de una realidad conforme a la naturaleza, pero no al revés.

29. Así pues, aquello que existe en virtud del bien no es del todo malo, ni está del todo privado de una mezcla de bien, sino que se considera malo solo en relación a aquello que se corrompe, mientras que es un bien para aquel ente que viene a ser gracias a la corrupción del primero. Por esto resulta un bien para la totalidad[44]. Y es que en referencia a la totalidad el mal es causa de corrupción, pero también de generación de nuevas realidades. La totalidad, al fin y al cabo, para ser eso que no ha cesado de decirse que es como totalidad, puede existir solo si se da tanto la generación como la corrupción y, por lo tanto, generación y corrupción son igualmente necesarias para ella. Si la realidad responsable de la corrupción de un ente actúa según la naturaleza, pero lo que la padece lo hace contra la naturaleza, se puede decir quizá que también aquello mismo que la padece es en realidad conforme a la naturaleza, pues para aquello que está conformado como un contrario padecer por obra de su otro contrario es coherente con su naturaleza.

Por estas cuestiones ya se nos ha manifestado con claridad cómo en virtud de la óptima providencia del universo ocurre que aquellos entes

43. Platón, *Timeo*, 41b.

44. Véase Plotino, *Enéada* III.2, 17: τὸ παρὰ φύσιν τῷ παντὶ κατὰ φύσιν.

que devienen contrariamente a la naturaleza en realidad lo hacen más bien conforme y no contra la naturaleza, pues es propio de su naturaleza el que aquello que es corruptible se corrompa, y de aquello que es capaz de corromper el actuar de esta manera. Ahora bien, si existen los contrarios, es necesario que uno sea corruptible y el otro capaz de corromper; y si existe la generación, siempre deben existir los contrarios, pues la generación proviene de los contrarios[45]. Así, si la generación es conforme a la providencia y aquello que es anterior a ella es igualmente conforme a la providencia, también aquello que es contra la naturaleza, existiendo como opuesto a aquellas cosas que derivan de las generaciones recíprocas, es un órgano al servicio de aquello que causa la generación de los entes, siendo un complemento de lo que existe según la naturaleza. En todo caso, como este argumento no necesita de una indagación ulterior, podemos concluir aquí nuestro discurso.

30. Pasando a considerar aquel mal que es contrario a la razón y es propio de las almas, ¿de qué manera deberemos entender que este mal es conforme a la providencial? ¿No será, entonces, que también en este caso la unión de elementos contrarios, esto es, del alma inmortal y del alma mortal, es lo que permite que tenga lugar aquello que es contrario a la razón? En efecto, cuando nuestra parte mortal prevalece sobre el elemento divino que está en nosotros, entonces se genera la maldad en aquello que se produce en nosotros: piénsese, por ejemplo, en la rabia o en la concupiscencia; y ciertamente en estos casos, para el que padece, aquello que padece es conforme a la naturaleza: en un caso el encolerizarse, en otro el desear concupiscible. Y es que aquello que algo ha nacido para padecer, lo padece. Cuando las pasiones mortales prevalecen sobre el elemento divino, la condición que estas realidades, a las que les ha caído en suerte una naturaleza irracional, experimentan como algo que es conforme a la naturaleza propia, es experimentada también por lo divino, en este caso, sin embargo, como algo contrario a la naturaleza misma[46]. Puesto que la razón es aquello a lo que en nosotros se le da un nombre divino, el que algo se dé en contra de la razón debe ser denominado como contrario a la razón más bien que como contrario a la naturaleza; del mismo modo, puesto que la razón es la causa de la presencia del bien en las almas, se debe definir el bien como conforme a la razón y no como conforme a la naturaleza.

45. Como señala Isaac aquí (*Trois études sur la providence*, cit., p. 89), el tema de la interdependencia y de la exclusión de los contrarios, así como de su mutua generación, al cual se remite la cuestión de la palingenesia, es muy antiguo en la filosofía griega y tiene un origen anterior al propio Platón (que lo recoge en el *Fedón* como una de las pruebas de la inmortalidad del alma). En el caso de Proclo, este tema tiene una enorme relevancia en su propia metafísica, tanto en el desenvolvimiento de las tríadas como en las múltiples oposiciones que establece: afirmación-negación, uno-múltiple, bien-mal.

46. Véase Proclo, *In Remp.*, II, 90,26-28; 91,11-14.

Ahora bien, dado que ambos quieren actuar conformemente a su naturaleza (el alma mortal quiere vivir haciéndose guiar por las pasiones y de una manera irracional, mientras que el alma inmortal quiere ser liberada de las pasiones y vivir racionalmente), en la fusión de ambas y en la recíproca relación el mal asume una forma de existencia *parypóstasis* (esto es, subsidiaria) y se considera justamente inferior también en nuestra dimensión[47]. Por tanto, es claro para todos que aquello que ha sido definido anteriormente como contrario a la razón —no contrario a aquello que es irracional— no es solo un mal, sino que es también un no-mal: es, de una parte, mal en la medida en que es contrario a la razón, mientras que, de otra parte, es no-mal en la medida en que es conforme a la naturaleza. Por otro lado, es claro que donde no existe razón no puede existir tampoco el mal, como en el caso de los animales. Además, no se puede deducir del hecho de que la naturaleza de la pasión es la de padecer que sea contrario a la naturaleza el que ella sea controlada por la razón, pues el ser controlada por la razón se le incorpora de forma natural mejorando de esta manera aquello que le es propio en virtud de su naturaleza. Y es que donde existe un factor que es superior y uno que es inferior entre dos opuestos, el inferior, aunque actúe según como ha nacido, sirviendo a lo que es mejor se eleva a una condición superior a su naturaleza. Así ocurre en el caso de la razón, la cual actuando en cuanto razón elimina de nosotros lo divino que le es superior, aunque actúe de esta manera conforme a su naturaleza[48]. Sin embargo, cuando prevalece lo divino, la razón obtiene su bien de un modo superior —cada ente, en efecto, posee, por un lado, ese bien que está unido a él y, por el otro, uno mayor gracias a aquello que le es superior, como el intelecto que actúa divinamente, el alma que actúa intelectualmente, el cuerpo *autokinétos* (esto es, que se mueve por sí mismo)—. Por tanto, también aquello que es irracional, en tanto que tal, cuando está sujeto a la ira y al deseo, actúa en conformidad con su propia naturaleza, y cuanto más sujeto está a eso, más en conformidad con su naturaleza actúa (en todo ser aquello que es conforme a la naturaleza produce un movimiento igualmente conforme a la propia naturaleza); sin embargo, lo irracional una vez unido al elemento divino que está en nosotros, el cual le impide actuar conforme a su naturaleza propia, puede participar a través de lo divino de bienes mayores, de los cuales está privado solo en tanto que quiere actuar independientemente según su propio impulso. El elemento irracional permite de este modo

47. El ser contrario a la naturaleza es subsidiario o, como traducen aquí Opsomer-Steel (p. 92), parasitario del ser que es conforme a la naturaleza. En el tercer tratado de este grupo se abordará esto con más detalle (véase Proclo, *Sobre la existencia de los males*, § 50).

48. Esto es, cuando la razón permanece en el nivel discursivo entorpece las facultades intelectuales más altas: el pensamiento intuitivo.

que aquel mal que consiste en ser contrario a la razón ingrese en las almas particulares.

31. Si todo esto es verdad, entonces es necesario que aquellos que consideran que estos hechos no se producen en virtud de la providencia critiquen o bien la generación del alma divina, o bien la encarnación del alma mortal[49]. En efecto, concediendo que estos dos fenómenos se producen en virtud de la providencia, sería necesario colocar el nacimiento de aquello que es contrario a la razón en el interior de aquel bien que es absolutamente digno de formar parte de la providencia universal. Porque resulta manifiesto que es un bien que la otra alma descienda hasta las partes más remotas del universo, para que todas las cosas sean perfectas, y no esté todo repleto de almas racionales e inmortales o de almas irracionales y mortales, sino que también existan realidades intermedias entre las racionales y las mortales —y póngase también que existen otros seres inmortales e irracionales, porque también hay cosas tales en este universo, el cual de no ser por esas realidades sería verdaderamente imperfecto—. Por otro lado, es manifiesto a todos cómo era necesario que, puesto que la realidad divina está implicada en el proceso de la generación, antes de que esta estuviese presente en los cuerpos, existiese un alma mortal y que en los organismos de carne y hueso terrenales no pudiera estar presente esa misma alma divina. ¿De qué modo, en efecto, el cuerpo no viviente constituido por la mezcla de muchos elementos podría participar por sí mismo de un alma incorpórea e inmortal? ¿Cómo es que el alma inmersa en la pesadez de la materia del cuerpo no cegaría a la razón, padeciendo ella las mismas cosas que el alma mortal? Ella siente, en efecto, aquellas pasiones relativas al cuerpo que son propias de la sensibilidad, percibe aquellas imágenes que son propias de la imaginación, desea aquellas cosas útiles para el cuerpo que son propias de la concupiscencia y quiere alejarse de aquellas realidades nocivas para el alma mortal, lo cual es propio de la ira[50]. Y es que encontrándose en una condición pasiva más bien que activa en relación con estas pasiones, el alma divina corrompería principalmente el cuerpo y el descenso sería inútil, puesto que aquellas realidades que participaran de ella resultarían no ya ayudadas, sino destruidas. No es posible tener conocimiento de los factores externos que pueden llevar a la destrucción sino a través de la sensación, que conoce las cosas particulares, ni es posible desear la bebida y la comida sino a través de la concupiscencia, ni es posible controlar aquello que es mortal sino a través del recuerdo de aquello que puede

49. Existe, en efecto, un alma mortal que viene exigida por la propia duplicidad del mundo físico. Platón la describe en el *Timeo* (69c) como completamente ligada al cuerpo en cuanto a su actividad y a su substancia, que es situada por él por debajo del cuello.

50. Véase Platón, *Timeo*, 70b-d; *República*, IV, 440b.

ayudarlo o perjudicarlo. Así pues, como es preferible que el alma padezca casualmente, solo a veces y no siempre, por obra de otra realidad que es la que padece en primera persona, más bien que sea el alma misma la que padece, así será un bien mayor para el alma entrar en relación con lo que es irracional, más bien que devenir ella misma irracional al hacerse cargo de la irracionalidad de aquella realidad[51].

Así pues, si era necesario que el alma inmortal descendiera hasta este lugar y que se pusiera en el lugar del alma mortal, también era necesario que ambas cosas se produjeran en virtud de la providencia; y después era necesario que en general aquello que es contrario a la razón sea reconducido al mismo principio providencial. Y como en los cuerpos aquello que es contrario a la naturaleza existe solo en virtud de aquello que es según la naturaleza, así por lo que respecta a las almas aquello que es contrario a la razón existe solo en virtud de aquello que es conforme a ella y, actuando contrariamente a la razón, existe solo en virtud del recto ejercicio de la razón, la cual está presente en nosotros.

Pero sea ya suficiente en cuanto a este problema: basta con lo que se ha dicho.

[Sexta cuestión]

32. Después de esta cuestión consideraremos un sexto problema: si la providencia existe —y existiendo ella es necesario que esté en conformidad con la valía—, ¿de qué modo se puede explicar una tan gran injusticia en el universo por cuanto respecta a los destinos de los hombres? Porque algunos tienen un poder absoluto aun siendo depravados, otros por el contrario son reducidos a la condición de esclavos, a pesar de que son buenos, y algunos otros gozan de una buena salud, de bienes facilitados por la suerte, y de todas las cosas de este tipo, mientras que otros se encuentran en la situación completamente contraria, y aunque se hayan comportado mejor se encuentran en perores condiciones. Todas las consideraciones de este tipo parecen estar en contradicción con la idea de un plan providencial, puesto que no solo bienes iguales son distribuidos a personas que tienen méritos desiguales —lo cual es ya de por sí irracional—, sino que también de entre las personas que tienen méritos diferentes a los mejores van las cosas peores, mientras que a los peores van las cosas mejores, aunque se considere que en tal cuestión se debe aplicar

51. El tema del descenso del alma en el proceso de génesis del ser vivo como una etapa en el desenvolverse de la procesión (*próodos*) desde el Uno-Bien es un tema ampliamente tratado por Proclo especialmente en su comentario al *Timeo* (parte tercera). Véase también, Plotino, *Enéada* IV. 3.

no la media aritmética, sino la geométrica[52], la cual por esta razón Platón considera oportuno llamar el juicio de Jove[53].

33. Así pues, primeramente hemos de decir que, como la providencia —según se dice— da a cada uno las cosas que más le son conformes y asigna a los diversos temperamentos los objetivos que más adaptados están a ellos, no hay que sorprenderse si ella misma da a los que son buenos todo aquello que está relacionado con el logro de la virtud, y a los que no lo son aquellos bienes que ellos buscan, pero que no son virtuosos, es decir, nos referimos a quienes buscan la salud para el cuerpo, las riquezas y el poder relativo a este género de bienes, bienes en los cuales los buenos no se interesan. Así, dado que aquellos que manifiestan interés solo por los bienes aparentes no se entristecen por no ser atemperados, por no poder razonar especulativamente sobre la realidad, ni se preocupan por rebajarse a ser meras bestias, así tampoco los buenos se afligen por no enriquecerse o por no ser poderosos, deseando únicamente la virtud, la cual es lo único que está en su poder. Y de este modo tampoco los agricultores se indignan por no tener aquello que tienen los marineros, ni estos por no tener cosechas, sino que cada uno tiende hacia la meta que le es propia y si la providencia le concede aquello que desea se alegra de poder disponer de ello.

En definitiva, no digamos que la donación que efectúa la providencia es geométrica, sino que es en sumo grado prearmónica[54] para todas las realidades, en cuanto dona a todos y a cada uno aquellos bienes que busca y de los que se considera digno, ya sea que se trate de un bien verdadero o de un bien aparente. Y, en efecto, es manifiesto cómo quien busca la virtud obtiene siempre aquello que desea y vive según la virtud, mientras que aquel que desea las cosas exteriores no siempre obtiene aquello que está vinculado a su deseo, y puesto que la providencia da a los individuos según las tendencias de cada uno, concede a algunos la firmeza y la autosuficiencia, mientras que a otros aquello que es incierto y pleno de pobreza.

34. De modo que esto es lo que primeramente ha de decirse. Después de estas cosas, se debe añadir que la ausencia de bienes aparentes confiere a los virtuosos el camino hacia la virtud, empujándolos al desprecio de

52. La igualdad geométrica constituye la base de la justicia distributiva: la remuneración habrá de ser siempre proporcional al mérito, y el castigo al demérito. Por otro lado, el principio meritocrático de distribución es propio de la aristocracia, mientras que la democracia se funda sobre una noción de distribución basada en la equidad aritmética. Véase Platón, *Leyes*, VI, 757b-c. Véase también Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V.3, 1131a29 ss.; *Política*, VI.2, 1317b3-20.

53. Platón, *Leyes*, VI, 757b.

54. *premusicalis*. La acción armónica de la providencia es previa a la propia armonía que puede plasmarse en el mundo, de ahí su calificación como *prearmónica*. Véase Plotino, *Enéada* V.8, 1, en donde se dice que la música en el ámbito sensible viene de una música anterior a lo sensible.

esos bienes, volviéndolos más fuertes en las distintas circunstancias, habituándolos a alejarse del cuerpo, llevándolos a huir de los bienes aparentes; y, por otro lado, haciéndoles aún más evidente la grandeza de la virtud, y además liberándolos de toda atadura a los bienes considerados tales por la mayoría; por el contrario, la virtud no es solo por sí misma venerable y superior a aquellas cosas por las cuales muchos son admirados, sino que también a quienes son capaces de alcanzarla les permite la verdadera belleza. Y es que nos admiramos de la habilidad del piloto no cuando el mar y el aire están en calma, sino en la tempestad y entre tribulaciones; del mismo modo la virtud se muestra no en la prosperidad, sino en las dificultades, que es cuando ella permanece inconmovible a pesar de la situación adversa.

35. Así pues, en tercer lugar no nos alejaremos de la verdad diciendo que la providencia enseña algo también a aquellos que no viven según la providencia misma en estas situaciones. En efecto, si los buenos tuviesen siempre, gracias a la providencia, riquezas, belleza corporal y poder, mientras que los malvados fueran feos y se vieran humillados, pobres y afligidos por los males de este tipo, parecería que la virtud fuera deseable solo en tanto que comprende en sí todos los honores, mientras que la maldad conllevaría lo que es evitable. Ahora bien, mostrándose la virtud tal como es ella misma y la maldad con sus abundantes bienes, siendo la primera aún más digna de admiración en el infortunio, y la otra por el contrario aún más repugnante en la buena suerte, las personas que son buenas por naturaleza se inclinan a amar la virtud y a huir de la maldad, puesto que la maldad les parece por sí misma detestable, mientras que la virtud confiere verdadera belleza en toda situación, y se sirve solamente de su propio ornato, mientras que la maldad contamina toda realidad llenándola de su deformidad. ¿O es que se querrá negar que la injusticia corrompe la riqueza, la intemperancia la salud, la mediocridad de espíritu el poder, mientras que la magnanimidad confiere dignidad a la pobreza, virilidad a la enfermedad, y a la ausencia de poder *magalophrosýnē* (esto es, grandeza de pensamiento)[55]? No pecaremos contra la verdad diciendo que la providencia nos enseña a ver este orden en lo real.

36. Debemos, pues, decir que, como parece, el hombre es el alma —lo que ha sido bien demostrado—, pero un alma que se sirve de un cuerpo y vive una forma de vida mortal[56]. Y el alma inmortal a veces es obstaculizada al dirigirse hacia el verdadero bien hacia el cual es empujada por un senti-

55. Moerbeke traduce aquí la expresión griega por *magnisapientia*. En todo caso, para las expresiones *megalopsychía* y *magalophrosýnē* véase Proclo, *In Parm.*, 854,15-25, en donde estos términos son puestos en relación con *megaloprepés* (grandeza de espíritu). Véase Platón, *República*, VI, 487a.

56. Esta definición del ser humano está tomada de Platón, *Alcibíades* I, 129e-130a. Por otro lado, la expresión «forma mortal de vida» está tomada de Platón, *Timeo*, 69c, y

miento de amor, y tiene necesidad de los instrumentos que puedan poner trabas al elemento corpóreo: tal es el caso, por ejemplo, de la enfermedad, a fin de que el cuerpo sano no interfiera con el intelecto que está en nosotros; o de la pobreza, para que el tipo de vida intemperada no pueda ser satisfecha con el dinero; o de la falta de poder, a fin de que el hombre no se convierta en *philótimos* (esto es, amante de los honores)»[57].

Por estas razones muchos de entre los virtuosos han preferido habitar lugares malsanos a lugares salubres, por mor de castigar su propio cuerpo, y han preferido servirse de un instrumento en malas condiciones más bien que, por la fuerza de este mismo instrumento, despreciar a aquel que lo utiliza. Otros han rechazado sus propias riquezas queriendo tener el alma libre de aquellas pasiones que se generan a causa del dinero. Si se buscan se encuentran muchos ejemplos: Platón, que vive en un lugar malsano para limitar la fuerza del cuerpo[58]; Crates, que rechaza las riquezas diciendo la famosa frase: «Crates rompe las cadenas del dinero»[59] y muchas otras historias de este tipo.

37. Por lo tanto, si la providencia concede a los buenos todas aquellas cosas que ellos mismos incluso sin su intervención buscan por amor a la virtud, ¿cómo podrá acusarla alguien por su generosidad en relación con los justos? ¿Cómo no llamar, entonces, castigos a los dones que la suerte otorga a los malvados? Porque la suerte, dando semejantes medios, pone de manifiesto la maldad de aquellos individuos, la cual permanece escondida. Precisamente el hecho de que la suerte prodigue estos bienes hace que el castigo para aquellos que utilizan de un modo malvado tales medios haya de ser más duro. La providencia no vuelve a estos individuos peores a causa de la generosidad con la que les facilita esos instrumentos: y ello porque muchos hábitos insanos permanecen incurables, aunque de vez en cuando no conduzcan a una actividad concreta[60]. Es necesario, sin embargo, antes o después prestarles también atención a ellos.

Pero de nuevo con respecto a este punto, dado que la virtud no es una e indivisible, sino multiforme, es necesario afirmar que la providencia la hace manifiesta ya sea en ciertas *probolaí* (es decir, en ciertas razones seminales)[61], ya sea en otras, de modo que a aquellos que se confrontan

se refiere al alma irracional, que no es propiamente el alma, sino una sombra del alma que es usada para que esta se vincule al cuerpo: véase Proclo, *In Tim.*, III, 233,26.

57. Véase Platón, *República*, V, 475a-b; VIII, 545b-550c.

58. Véase Porfirio, *Sobre la abstinencia*, 1,36.

59. Véase Diógenes Laercio, VI, 88. El filósofo cínico Crates de Tebas le dio su dinero a un banquero para que este lo distribuyera entre los hijos de Crates en caso de que se convirtieran en ciudadanos normales o entre la gente si sus hijos se hacían filósofos. En el preciso momento en que renunció a sus riquezas se dice que pronunció esta sentencia que recoge aquí Proclo.

60. Véase Proclo, *In Remp.*, I, 105,29-30.

61. Véase *supra* n. 16.

en la competición de la virtud les parece un verdadero contendiente por ella aquel que la posee en todas sus formas[62]. Por ello la providencia misma conduce hacia la quietud a aquellos que son activos, haciendo que su intelecto se vuelva hacia sí mismo; y lleva a la acción a aquellos que únicamente contemplan su interioridad, enseñando cuál sería la forma de la virtud y cómo se mostraría ella de múltiples modos. Así es que para estas cosas la providencia da los instrumentos adecuados, y a quienes se los ha dado se los quita; y variando las vidas provoca el hábito de los buenos a todo tipo de actividad, el cual (me refiero al hábito) consiste en el gobierno de este universo junto a los dioses. Por ello la providencia hace que una persona se aleje de su propia patria, de sus propios padres, y de sus amigos, con el fin de que no dé un gran valor a la tierra, pues habiendo atravesado todos los lugares y habiéndose encontrado en todas las situaciones, ha permanecido siempre el mismo; y, por el contrario, hace que otro pueda servir siempre a las divinidades de sus propios padres, pues la propia providencia lo quiere como coadyuvador de ella misma con respecto a sus progenitores.

También por esta razón aquel que busca la virtud y no solo el *mēchanopoiós* (esto es, quien es experto en el área de construir artefactos) dirá: «Puedo modificar toda situación en virtud de la potencia que me ha sido dada, porque la potencia como verdadera virtud no es disminuida en ninguna situación»[63]; y «dado que la providencia me da la posibilidad de ejercitar la racionalidad que está en mí, es necesario que aquel que la utiliza generosamente no sea doblegado por ninguna circunstancia»; y es que no es fruto del azar soportar con templanza una gran fortuna o *magolophrónōs* (es decir, con profunda sabiduría) un gran mal.

38. Así pues, afirmemos nuevamente de otra manera cómo no es oportuno que la providencia done todos los bienes a una sola persona, como tampoco Platón, al fundar la ciudad perfecta, considera correcto que todos los bienes estén relacionados con una única categoría de ciudadanos, sino que sean distribuidos algunos a ciertos individuos y otros a ciertos otros: esto es propio, en efecto, de quien quiere hacer feliz a una ciudad y no solamente a una parte[64].

Ahora bien, puesto que las almas en el proceso de generación han sobrevenido [a los cuerpos], es necesario que tengan alguna experiencia de aquellos males que son propios de las almas mismas una vez encarnadas, de modo que eso haga que ellas mismas incitadas por esos males de-

62. La imagen del atleta completo en la competición por la virtud remite a la concepción estoica de la solidaridad entre las distintas virtudes: véase Diógenes Laercio, VII, 125.

63. Opsomer-Steel remiten la primera parte de esta cita a una referencia perdida de Arquímedes (véase *Ten Doubts Concerning Providence*, cit., p. 133).

64. Véase Platón, *República* IV, 420b; VII, 519e-520a.

seen retornar a aquel lugar en el cual el mal no está presente. Por tanto, los males aparentes son asignados por la providencia a aquellos que por sí mismos son buenos, mientras que era necesario que también para los malvados existiera la posibilidad de participar del bien, y ellos participan pero de una suerte de simulacro de bien; por el contrario, los castigos que se les infligen los ayudan a separarse de este mundo.

39. Por otro lado, entre todas las cosas que poseemos algunas derivan del *autexoúsios* (esto es, del libre albedrío) de nuestra alma, otras de padecer la acción de distintas cosas, otras finalmente de la única Causa del universo. Nosotros mismos, y no la providencia, somos responsables de todos aquellos actos que son realizados por nosotros, cuando los realizamos por nosotros mismos, (porque —dicen— si un individuo se provoca a sí mismo una enfermedad o la pobreza, la responsabilidad es del individuo mismo que así lo ha querido[65], no de la providencia). Por lo demás, nosotros decimos que quien ha querido el libre albedrío en el universo no lo gobierna para destruir el libre albedrío mismo, sino para salvar a las criaturas.

Con respecto a aquello que padecemos por obra de otros, aunque lo padezcamos injustamente, [es necesario recordar] que la ley del universo da a las partes la posibilidad de actuar, cada una según su propia fuerza, las unas sobre las otras; y ello porque todas las cosas poseen una naturaleza por la que tienden a la unidad, y algunas actúan o padecen en virtud de su naturaleza, otras por elección. En esto la justicia gobierna todos los seres, pese a que actúen bien o mal; para aquel que padece su padecer es proporcional a su dignidad, y la ley no descuida al que actúa[66].

Porque, tal como en el caso de aquellos que actúan naturalmente no se dice que quien actúa lo hace por casualidad ni que quien padece, padece por casualidad[67], así también en el caso de aquellos que actúan por su propia voluntad no parece que un individuo cualquiera padezca a causa de otro por casualidad, sino a causa de una realidad que está dispuesta en el orden universal precisamente con ocasión de ello; ni tampoco aquel que actúa pierde su *autokinésis* (esto es, la capacidad de moverse a sí mismo), por más que sea un instrumento del universo, y ello en tanto que el tipo de acción conduce al castigo de aquel que ha actuado: no se trataba, en todo caso, de un instrumento inanimado, sino que tenía la capacidad de adaptarse a aquel que lo usaba.

Ahora bien, entre las cosas que padecemos de parte únicamente del universo, ya sean buenas ya sean malas, la causa debe ser hallada en nuestra valía, tanto en referencia a la vida presente —piénsese, la providencia

65. Véase Platón, *República*, X, 617e4.
66. Véase Plotino, *Enéada* III.2, 13.
67. Véase Aristóteles, *Física*, I.5, 188a33.

valora si tenemos necesidad de un freno, porque muchos devienen mejores en base a las circunstancias— como en referencia a la pasada —algunos no fueron virtuosos desde el principio, y es necesaria una propedéutica purificación de las costumbres para alcanzar la virtud misma— o a la futura[68], puesto que la providencia nos aleja de los asuntos humanos para que construyamos en nosotros el perfecto amor que está dirigido tan solo a la virtud, estando convencidos de que ella es el único bien.

40. Si alguno pregunta nuevamente por qué la providencia trata del mismo modo a personas distintas en base a una equivalencia aritmética —esto queda aún por aclarar—, como cuando ciudades enteras son destruidas y en la misma destrucción están tanto los buenos como los malos, es decir, cuando la misma situación equipara, como parece, a individuos con cualidades morales distintas, alguien responderá a quien pone en movimiento tal pregunta lo siguiente: primero, que las personas no padecen las mismas cosas en cuanto son diferentes, sino en cuanto semejantes, esto es, en tanto que por casualidad han querido habitar la misma ciudad o embarcarse en la misma nave o tomar parte en las mismas campañas militares y otras circunstancias de este tipo; y, así, en base a la misma acción experimentan las mismas cosas. Ahora bien, esos individuos, según si son mejores o peores, tienen una experiencia distinta de los eventos que les ocurren: por ejemplo, unos han muerto sin saberse controlar, otros, por el contrario, con dignidad; y después de la separación se considera que unos van al lugar donde reposan los mejores y los otros al de los malvados.

En segundo lugar, [se responderá que] existe no solo un orden universal capaz de unir a través de una relación los entes que son salvados o bien perecen al mismo tiempo y un movimiento del destino que conduce e iguala en un mismo fin aquello que tiene distintos orígenes, sino también una fusión de los diversos procesos que afectan a aquellos que se salvan o a aquellos que perecen. Así pues, es necesario que algunas partes de los diversos conjuntos actúen o sean pasivas con algunos entes y otras con otros. Como sucede en el caso de las realidades terrenales —cuando el corazón está en malas condiciones, a veces sufre una parte concreta, a veces varias partes—, así en el universo las partes menos importantes padecen a causa de las realidades con mayor dignidad, algunas separadamente, otras en conjunto. No debe sorprender, pues, que algunas realidades no padezcan nada, y sean las que provocan el padecimiento de otras. De modo que, si el movimiento de esas realidades es regulado por la providencia, también las condiciones pasivas que derivan necesariamente de ellas deberán encontrar su lugar en el plan providencial; por el contrario, si no fuera posible demostrar que los estados pasivos derivados de los entes superiores se

68. Véase Plotino, *Enéada* III.2, 13.

producen según la providencia, entonces no sería tampoco posible decir que las realidades mismas existen según la providencia.

41. Añádase también, respondiendo nuevamente a quienes nos objetan, que aquellos que denuncian que hombres con méritos diferentes tienen destinos iguales no ven la igualdad de los almas, la cual en relación a causas múltiples se presenta de modo diverso entre uno y otro[69]. Porque, como las realidades que alcanzan su perfección bajo el mismo Dios, como el Sol y la Luna[70], tienden a asemejarse unas a las otras, y como habían actuado de la misma manera anteriormente, no hay nada de extraño en que ahora padezcan las mismas cosas, pagando el precio de aquellas acciones que han realizado conjuntamente bajo el impulso de pasiones compartidas: cuanto más grande es su relación, tanto más semejantes serán los destinos que hayan de padecer.

42. A quienes a causa de la desigualdad en los hábitos [de las personas] atacan aquello que proviene de la providencia, se les puede hacer notar sobre todo cómo la providencia hace que sobrevengan los bienes verdaderos a los mejores y los bienes aparentes a los peores —tal distribución, en todo caso, es realizada según la dignidad—, y la providencia da también los mejores bienes aparentes a los buenos, aunque estos no hayan pedido nada. ¿Acaso no preferiremos la buena gloria al placer, a la riqueza y a la salud del cuerpo, gloria que solo se les concede a los buenos, tal como todos los malvados están privados de honor y de gloria, por más que estén rodeados de muchos aduladores? Aquellos que alababan a los impíos cuando estaban en vida los denigran una vez muertos, mientras que los buenos son admirados con mayor motivo incluso por parte de aquellos que los despreciaban cuando estaban en vida.

Por lo tanto, si el más grande entre los bienes aparentes pertenece a los mejores, ¿cómo no vamos a decir que la providencia también en estos casos premia en base a la valía, concediendo a algunos aquellas cosas que están limitadas a la vida terrenal como si fueran animales de pasto que desean solo engordar y crecer[71], mientras que a otros les concede aquellas cosas que pueden transmitirse a esa vida que viene después de esta. Y, efectivamente, los primeros viven siguiendo el elemento mortal que está en el alma, los otros el elemento inmortal. Por consiguiente, a los que prefieren aquello que es efímero en su interior y en el exterior, les corresponden los bienes más efímeros, mientras que a aquellos que tratan de privilegiar aquello que es inmortal les convienen los bienes más duraderos; y [la justicia] queda garantizada en la correspondencia entre la suerte obtenida y la cualidad de la vida de aquellos que reciben esta suerte.

69. Véase Platón, *Gorgias*, 508a.
70. Véase Íd., *Timeo*, 42d.
71. Véase Íd., *República*, IX, 586a-b.

Ahora bien, si aquel que posee la virtud tiene siempre también el máximo bien, el cual es propio de los dioses mismos, mientras que la vida de quien es despreciable transcurre entre inquietudes y perturbaciones por haber gozado de placeres bestiales, como si se hubiese envenenado, y todo eso no tiene nunca fin, pues estos males no tienen fin[72], ¿cómo no es claro a todos de qué manera la providencia sanciona que el primero posee la dignidad que les corresponde a los seres mejores, mientras que pone en el grupo de los individuos más ínfimos pertenecientes a la raza humana al segundo por abrazar las pasiones causadas por los bienes que le han sido concedidos?

[Séptima cuestión]

43. Así pues, dejando al margen otras consideraciones sobre este asunto, pasemos a las siguientes cuestiones que habitualmente son discutidas con relación a las bestias, y consideremos este séptimo problema: dado que la providencia también se aplica a los animales, ¿cómo se explica la desigualdad que está presente en ellos? Piénsese, en verdad, que algunos gozan de una condición favorable, y otros no, que algunos están enfermos y otros tienen buena salud, y resultan distintos unos de otros por otras diferencias de este tipo. Y, por otra parte, ¿qué tipo de igualdad ha de estar presente en estos seres si ellos difieren los unos de los otros? Porque ellos están sometidos a males comunes como los de los hombres; y es oportuno también observar la causa de los eventos que se dan en ellos en la convicción de que la providencia se extiende hasta los entes más humildes[73]. E incluso, si pensamos en el hecho de que se devoren mutuamente, es necesario considerar en razón de qué se produce esto[74].

Y es que resulta claro que existen tres cosas que suscitan la duda acerca de la presencia de la providencia en los animales, es decir, la diversidad de sus suertes, los males comunes y el hecho de que se devoren mutuamente.

Respecto a esto digamos ya algo, aclarando primeramente un punto: o está presente en estos seres una huella de una vida *autokinétos* (esto es, automoviente) y separable del cuerpo, o no, sino que toda especie de alma que está en estos seres se extingue junto con el cuerpo y se asimila a las cualidades y al calor innato. Habiendo aclarado este punto, abundaremos ya en la demostración de que en estas realidades está presente un plan providencial.

72. Véase *Ibid.*, V, 473d.
73. Véase Plotino, *Enéada* III.2, 13.
74. *Ibid.*, III.2, 15.

44. Así pues, si estos seres tienen alguna huella de la vida *autokinétos* [automoviente] y pueden arrostrar una ventaja o un daño (hemos definido cuál es la vida *autokinétos* ya sea según la opinión, ya sea según la verdad), podemos referir a la providencia, como en el caso de los hombres, el hecho de que los animales puedan ser domesticados, o devorarse mutuamente, o las corrupciones que les son comunes, cuidando ella de cada una de sus pasiones, organizando y atemperando con arreglo a la justicia y coordinando en base al tipo de vida o en base a los periodos del universo o en base a ambos factores —cosa que es aún más verdadera en el caso de las almas humanas—, y efectivamente permitiendo que se devoren mutuamente, como pasa entre nosotros con esos enfrentamientos mutuos que tenemos[75], según el mismo principio de *díkē* [justicia]. La diferencia en el caso de las bestias viene dada por el hecho de que para ellas el devorarse unas a otras constituye su castigo, comoquiera que carezcan de riqueza y poder; y es que no se puede hacer otra cosa para liberar los cuerpos del mal que los aqueja: en su caso solo existe la realidad corpórea.

También este hecho demuestra la perfección de la providencia: servirse incluso en las bestias de la brutalidad y del principio que dice «injustamente para quien actúa, justamente para quien padece»[76] como un instrumento de purificación de lo semejante. Esto mismo también pone de manifiesto que lo que se sirve de estos dos elementos es un sujeto distinto. Por medio de él también el padecimiento puede ser justo.

Estos y otros semejantes son los hechos que se manifiestan en el mundo de los animales habiéndoseles otorgado la posibilidad gracias a una especie de movimiento autónomo encaminado a empeorarse o a mejorarse. Porque ellos devienen en términos generales más justos o más injustos, con más o menos templanza, más domésticos o más salvajes.

En definitiva, de la providencia procede el que a los animales les ocurran distintas cosas en función de su valía: ella permite que soporten aquello que es desagradable gracias a la paciencia y, por un lado, a unos les pone de manifiesto el beneficio de una vida atemperada; por otro, hace que otros sean castigados por las acciones injustas que recíprocamente cometen entre sí las bestias.

Se podrían enumerar muchos otros casos semejantes en los que los hombres y los animales experimentan a causa de la conducta adoptada situaciones semejantes; y es que podemos remitir la coordinación de los fenómenos (ser aniquilados o ser salvados) a la unidad derivada de la substancia, o bien a la identidad de los principios demoniacos. Porque los demonios, en efecto, gobiernan a los animales y a los hombres como pas-

75. *Ibid.*
76. *Ibid.*, III.2, 13. Proclo, *In Remp.*, I, 105,21.

tores de un único rebaño y esto puede ocurrir en virtud del tiempo[77] (a un único periodo están ligados tanto los hombres como los animales), o bien por el hecho de que los hombres y los animales pagan por sus deudas a causa de la identidad de las acciones realizadas. Cada uno de ellos ciertamente tendrá un principio verosímil: por ejemplo, los seres que han tenido una conducta igualmente dura o que han cometido injusticias tendrán un destino semejante.

También se da una concurrencia de destinos a causa del proceso de generación recíproca, que es semejante para los diversos seres —se asume, en efecto, que tienen un elemento separable de los cuerpos y *autokinétos*— comoquiera que los entes regulados por el destino encuentren satisfacción algunos en ciertas destrucciones y otros en ciertas concesiones, y algunos en ciertas cosas y otros en otras.

Sucede también que por causa de la substancia algunos entes son semejantes los unos a los otros, mientras que otros resultan extraños entre sí. Por esta razón algunos seres experimentan pasiones semejantes y otros, por el contrario, pasiones diversas.

Ciertas realidades, además, llegan a estar juntas en virtud del único principio de la providencia, en base al cual las cosas decididas por el destino se unen con aquellas que dependen de nosotros y las cosas pasadas se vinculan con las que han de ocurrir, transformando en un conjunto único todo lo que deriva de todos esos elementos. ¿De dónde se originan esta coordinación y la unidad, sino de lo Uno, que es lo que decíamos que determina en sumo grado a la providencia, y define cuál es el bien que debe ser cumplido, dado que el Bien coincide con lo Uno?

45. Ahora bien, si la vida de los animales asume una forma completamente mortal y está ligada a un cuerpo mortal, puesto que tal vida no es capaz de autodeterminarse, sino que depende totalmente del sustrato en el cual se encuentra, entonces en estos seres el plan providencial será similar en todos ellos, tal como ocurre también en las plantas, las cuales poseen solamente una naturaleza sin la capacidad de producir imágenes, no teniendo nada que sea separable de la raíz. ¿Cuál será, entonces, el principio providencial que está presente en estos seres [es decir, las plantas], y en aquellos [animales] que tienen sensación e imaginación, si al fin y al cabo tienen tan solo la capacidad de experimentar o haber experimentado lo que proviene de la percepción sensible?[78]. O bien, puesto que en este mundo todas las realidades son controladas por un solo principio, en el cual están recogidos todos esos principios análogos que

77. Sobre el rol de los demonios como pastores de hombres véase Platón, *Leyes*, IV, 713d1.

78. Aquí aceptamos la interpretación de D. Isaac (*Trois études sur la providence*, cit., p. 108), porque el texto de Moerbeke no tiene sentido.

operan sobre las cosas, y dado que algunas partes del universo son más importantes, semejantes al corazón y a los órganos principales en nuestro cuerpo, otras partes por el contrario son menos importantes en comparación con estas, sin pertenecer aún a los grados más bajos de la realidad[79], con funciones análogas a las de los pulmones y los órganos vinculados a ellos, otras en definitiva tienen cometidos de poca importancia, semejantes a las uñas y a todo aquello que en nosotros tiene una débil huella de vida[80], diremos que el universo entero debe recibir ambos elementos, me refiero a la providencia y al destino, en función de sus diversas partes —como también pasa en el caso del cuerpo, del cual, ya sea en su conjunto, ya sea en sus partes, se cuida la naturaleza y el alma racional—, pero también diremos que las partes más importantes han de padecer mayormente la influencia de la providencia, las menos importantes la influencia del destino, mientras que las realidades intermedias están sujetas a la influencia de ambos por igual.

46. Ciertamente, las realidades primeras y más importantes poseen signos evidentes de los dones de la providencia; tales realidades, en efecto, se mueven siempre según un orden, imitan al Intelecto, son buenas, capaces no solo de donar el bien recibido a otros entes, sino también de fundar y dar vida, y son ricas en todas las virtudes.

Por el contrario, las realidades intermedias —tales son todas aquellas realidades que están dotadas de la capacidad de elegir y poseen una forma de vida capaz de participar de los dos extremos— parecen reguladas no más por una potencia que por la otra. Y, efectivamente, los hombres tienen una experiencia muy intensa de la providencia hasta el extremo de decir que sienten las cosas que de ella provienen y que es claro a todos cómo existe un castigo de Némesis incluso tan solo por una palabra inconveniente[81]; pero los hombres perciben claramente también la potencia del destino y, en efecto, atribuyen las múltiples vivencias que tienen al destino mismo en cuanto es evidente que todas las cosas derivan de él.

Y es que los seres humanos reciben ya sea de la providencia, ya sea del destino dones capaces de capturar su *epístasis* (esto es, su atención): la providencia a través de las *christériis*[82], de las apariciones de los dioses y de los demonios, a través de curaciones que se producen por medio de sueños y por fenómenos de este tipo; el destino, por el contrario, por la necesidad que se halla presente en todo tipo de eventos.

Y puesto que algunos perciben el poder que los astros ejercitan sobre nosotros, se forman diversas opiniones en las gentes. Algunos consideran

79. Véase Plotino, *Enéada* III.2, 17.
80. *Ibid.*, IV.4, 32.
81. Véase Platón, *Leyes*, IV, 717c-d; Proclo, *In Tim.*, 1, 198,2-3.
82. En los oráculos.

que el destino es dueño de toda cosa, mientras que otros piensan que la providencia es la encargada principal de gobernar las vivencias humanas. Porque la evidente intervención de una u otra potencia[83] en nuestras cosas induce a la gente a hacerse una idea imperfecta: es decir, que se trata de una sola potencia aquella que sobre ellos actúa con su fuerza; y a causa de la inteligencia imperfecta de quien viene tocado por ella es considerada por este como única. Ahora bien, lo que es tocado por uno u otro principio es aquello que es semejante a uno de esos dos principios: en nuestro caso aquello que es semejante a la providencia es el intelecto, mientras que es semejante al destino aquella forma de necesidad que se encuentra en nosotros. De modo que o bien vivimos en conformidad con el intelecto en sus varias formas, o bien en conformidad con aquella necesidad que está presente en nosotros.

47. El tercer género de seres entre aquellos que existen en este mundo carece por completo de autonomía. Ellos, aunque participan de ambos principios, viven completamente guiados por el destino, pues son producidos por este, y dependen en todo y para todo de él. El destino, en efecto, es el principio que se ocupa de los cuerpos y de cuanto mora en los cuerpos en base a su substancia o en base únicamente a su acción. Por tanto, para cuantos viven de este modo todo aquello que deriva de la providencia termina vinculándose a los efectos del destino y en unión con este se modifica como si fuera también eso un producto del destino mismo. De modo que, como el destino preside la generación y determina la forma de la realidad que por él es producida, logra que el bien en esas mismas realidades provenga del destino, él que es, en verdad, la última huella de la providencia, y así, si la constitución previa de tal realidad tiene un lugar determinado en el universo, la naturaleza de su existencia y de su muerte depende de esa constitución. Pero las realidades que tiene un origen diverso tendrán también una suerte distinta asignada a ellas por parte de los principios superiores.

En definitiva, los seres que pertenecen al tercer género de realidad dependen en toda su condición (ya sea que se aniquilen mutuamente, ya sea que resulten aniquilados por otros seres, de manera conjunta o separadamente, ya sea que gocen o sufran) de movimientos previos a los cuales deben por necesidad conformarse enteramente en cuanto son partes menos importantes (por necesidad tales partes no poseen nada propio, sino que se asemejan a una sombra que toma innumerables formas diferentes según el movimiento del cuerpo por el cual es proyectada). La dignidad que reside en esas realidades se establece en base al principio según el cual lo que tiene una cierta naturaleza debe tener también un determinado gé-

83. Es decir, de la providencia o del destino.

nero de vida; y, en efecto, afirmamos, incluso en el caso de los seres dotados de *autokínesis*, que la cualidad de cada ente determina su dignidad; de modo que la dignidad en las realidades automovientes es obra de ellas mismas, mientras que en los seres privados de tal cualidad su dignidad depende de otros.

48. Y no es necesario preguntarse nuevamente por qué motivó algunas realidades son creadas según un cierto orden y otras según un orden distinto, y por qué unos seres gozan y otros sufren a causa del principio de su constitución, del cual deriva para ellos, por el hecho de que de él dependen, también el ser o no conforme a la naturaleza. Y es que investigar esto significa investigar el principio del principio[84].

Solo el orden del universo es, en efecto, principio de tales cosas, por lo que no es oportuno investigar lo que es previo al principio en realidades que anteriormente no existían en parte o completamente. En cambio, es necesario que el principio, produciendo realidades siempre diversas, cree aquello que llega a existir según su propio modo. Pero si algo que ya existía previamente se introduce en ese orden desde el exterior, es necesario definir qué cosa hay en ese ente que sea según su dignidad, qué cosa en él está en conformidad con el orden y qué es, en definitiva, producto de ambos factores, pues no hay nada que se vincule a nada al azar.

Ahora bien, todo aquello que no está presente en el orden, sino que deriva de él está en sintonía con el orden mismo, aunque no haya nada que los una; y la dignidad que reside en tales entes consiste en estar unidos a aquello que los produce. Tal realidad no conlleva dignidad alguna en su existir, pues toda dignidad debe ser atribuida al ser preexistente; la generación, por el contrario, de aquello que antes de llegar a existir no existía en absoluto no puede ser explicada en base a la dignidad.

Por tanto, para resumir nuestro parecer en este asunto, podemos decir que para aquellos entes que existen antes del orden el lugar que ocupan en el orden depende de su valía; en cambio, para aquellos que derivan del orden, este no constituye su dignidad, sino aquello en base a lo cual la tienen: en efecto, el existir en conformidad con la dignidad viene después y no antes, y sobre este punto sirven de ayuda las nociones comunes, las cuales dicen que ciertos entes son pasivos según su dignidad, otros no, cuando no comparece ningún factor precedente por el cual se puede definir como digno aquello que ocurre a continuación.

Esto es lo que hemos tenido que decir sobre esta cuestión.

84. Véase Plotino, *Enéada* VI.8, 11.

[Octava cuestión]

49. Tras esto consideremos una octava cuestión[85]. Tal cuestión ha sido ampliamente difundida, pues suscita no pocas perplejidades e invita a negar la existencia de la providencia. La dificultad consiste en el hecho de que los castigos provenientes de la providencia para aquellos que se comportan de modo injusto no alcanzan al pecador inmediatamente después del pecado cometido por él, sino tras un cierto lapso de tiempo, a veces incluso muy largo. ¿Cuál es la razón para que esto ocurra?[86].

Y es que los que actúan de modo incorrecto podrían redimirse mayormente si fuesen castigados inmediatamente después, más bien que tras haber pasado mucho tiempo desde que cometieron el crimen, tanto que a veces no pueden ni siquiera recordar por qué razón son castigados y acusan por ello a la providencia. Porque, en efecto, sienten los castigos, pero han olvidado ya los pecados cometidos, como si arrostraran penas por actos que cometieron otros sobre otros en otra vida, o bien por crímenes cometidos en esta vida mucho tiempo atrás.

Así pues, dado que la providencia actúa teniendo el bien por fin, y comoquiera que los pecadores obtendrían un bien mayor si fueran castigados inmediatamente después de haber cometido los pecados, ¿cómo es posible que esto no ocurra, sino que en ciertos casos pase más bien lo contrario? De este modo los buenos no conocen la razón de las penas que sufren en cuanto se han olvidado de lo que cometieron anteriormente a los castigos que soportan en el presente cuando ya se han hecho buenos; y, en cambio, los malvados atribuyen todo aquello que les ocurre al infortunio, aunque en realidad eso depende propiamente de su conducta, y viendo que no les sucede nada más que aquello que les sucede a quienes se dice que son buenos, no atribuyen la causa a la providencia que actúa contra su maldad, sino que subrayan la inutilidad de una conducta honesta más bien que la de la maldad misma, pues, llegándoles a ellos lo mismo que a los otros, la maldad resulta que posee más bienes aparentes. Ahora bien, si el castigo de la acción injusta viniera junto con la acción misma, el malvado no se lamentaría de haber sido castigado por el azar, ni el bueno lo sobrellevaría con fastidio: mientras es bueno, no imputaría su propio sufrimiento a su modo de vivir. Y es que, como dice alguno, «nada hace acrecentar tanto la deuda no pagada a *díkē* (esto es, la justicia) como la arrogancia del deudor cuya maldad encuentra libre desahogo»[87].

85. Esta octava cuestión (así como la novena) está claramente inspirada en el diálogo de Plutarco *De sera numinis vindicta*, incluido en el volumen III de la edición teubneriana de las *Obras morales y de costumbre*.

86. Véase Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 548c-d; 549b.

87. Véase *ibid.*, 548d10-11.

50. Así pues, la razón por la cual el castigo inmediatamente aplicado a quien actúa de manera incorrecta, evidente como es para los pecadores en virtud de la causa precedente, no necesariamente desarraiga la maldad e impide su realización, les es clara a todos tan solo con mirar a aquellos que son castigados cada día en las mismas acciones que realizan: en este caso la acción está inmediatamente unida al castigo —como se suele decir— y el castigo a la acción. Es el caso de quienes violan los lugares sagrados, roban, saquean, viven de una manera desenfrenada, y son castigados por esta conducta según las leyes humanas o según las demoniacas, pero a pesar de ello no se abstienen y continúan haciendo las mismas cosas por las cuales saben muy bien que serán castigados.

Y es que la raíz de la maldad, una vez plantada, como una tierra llena de plantas espinosas de las cuales, aunque sean arrancadas miles de veces, nacen siempre nuevos brotes, da lugar a las mismas acciones sin dejarse controlar por los castigos que de ellas derivan. Razón por la cual, aunque el castigo siga inmediatamente a los pecados, no logra disuadir, por así decir, ni parcial ni totalmente a los malvados de cometer acciones incorrectas: ¿por qué, entonces, se debe acusar a la providencia de su retraso con respecto a estas cosas? ¿Qué ventaja —digo yo— podría suponer un castigo inmediato de los pecados? Aunque el castigo es claramente percibido y reconocido por todos, el mal no es por esto retraído en su realización; al contrario, los deseos nacen inmediatamente antes que la conciencia del castigo, de modo que la maldad distinguiendo el «ya» del «no aún» separa la acción del castigo que de ella cabe esperar.

51. Por lo demás, que no es una buena práctica castigar inmediatamente y de manera artificial a los pecadores lo manifiestan las decisiones de los médicos verdaderamente capacitados, los cuales consideran no solo las afecciones en sí mismas, sino también el momento en el que cada una debe ser curada[88], y esperan ese momento aunque parezca aún muy lejano, y no fuerzan las enfermedades, afirmando que la elección del momento es el alma de toda terapia.

La providencia conoce estas cosas, me refiero a los momentos más propicios para curar no solo las afecciones del cuerpo, sino también las del alma, y ciertamente se cuida de ella. Y como tiene como fin la salud del paciente, espera el momento más oportuno para castigarlo; y es que, como dice aquel, «junto a los dioses, el tiempo y la fortuna controlan todas las cosas humanas»[89], ya sea que convenga donar un bien, ya sea purgar su contrario. Así, si en general el tiempo vuelve eficaz la acción, también en el hecho de

88. Sobre el momento oportuno (*kairós*) en la cura de las enfermedades véase Hipócrates, *Aforismos*, 1.1; *Sobre las enfermedades*, 6, 147-148. Véase también Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I.6, 1096a26.

89. Véase Platón, *Leyes*, IV, 409b7-8.

castigar a aquellos que han pecado o bien con respecto a la naturaleza, o bien con respecto a la razón (en el primer caso se trata de un error relativo al cuerpo, en el segundo —por así decir— de un error relativo a todos los asuntos que se dan entre los hombres), entonces es necesario que la providencia, conociendo tales situaciones propias de este mundo, considere antes de que esas cosas se produzcan si es mejor castigar inmediatamente la maldad o bien esperar, y es necesario que tenga en consideración no aquello que puede agradar a unos pocos hombres, sino de qué manera se podrá obtener el mayor bien castigando a los malvados en base al tiempo.

Porque es evidente que la cura de las almas, denominada *díkē*, entre todas las artes médicas es la más compleja, y ello porque cura el alma, que es un ente divino, y los males que afectan al alma son mucho más complejos que aquellos que afligen el cuerpo. Por lo tanto, la providencia tendrá necesidad de un arte mayor para obtener la curación en una cuestión de tanta envergadura. Ahora bien, no es una característica propia de un arte mayor el ofrecer satisfacción a otros gracias a la velocidad con la que opera, sino más bien lograr una curación para aquellos que tienen necesidad de ella sirviéndose del tiempo, ya sea este más veloz o más lento.

En consecuencia, si no conviene que aquellos que no son músicos acusen a quienes lo son, y en general que aquellos que no tienen manejo en un arte a quienes sí lo tienen, no deberá acusar a la providencia quien ignora que la providencia conoce el factor más importante en la cura de los cuerpos y del alma, es decir, el tiempo, y uno no deberá apremiar a la justicia para que dicte sentencia si es que ha padecido una maldad, sino que más bien deberá escucharla cuando dice: «Si ahora padeces, vendrá también el momento en el que aquellos que son responsables de tu sufrimiento sufrirán a su vez». Y es que si alguien reflexiona sobre estas cosas, tendrá compasión por los malvados a causa de la iniquidad que está profundamente arraigada en ellos; y viendo que él ha pasado ya por lo que la suerte les depara aún a los malvados, reconocerá, como creo, la grandeza de la providencia y la alabará.

52. Pero considera, si quieres, otra explicación, la más verdadera de todas: ¿qué es aquello por lo cual entiendes que se es castigado justamente y cuál es aquel mal por el cual algunos son castigados justamente? ¿No es quizás la *lóbē* (esto es, el envilecimiento) y la perversión del alma, un mal que es considerado como la más grave enfermedad para un individuo (y lo es verdaderamente)[90], una enfermedad que no afecta al hígado o al corazón, que son cosas mortales y corruptibles para las cuales el ser conforme a la naturaleza consiste en el ser contra la naturaleza

90. Según Platón, la peor enfermedad del alma es la *ánoia*, esto es, la insensatez o la falta de raciocinio: véase *Timeo*, 44c; *Leyes*, III, 691d.

de las partes singulares que las componen[91], sino que es una enfermedad que afecta a la vida divina en cuanto substancia, a la cual le corresponde encontrarse en un lugar extraño y no conocerse ni a sí misma ni el lugar, y aceptarlo aun siendo extraño?[92].

Diremos que el verdadero castigo para esta perversión en realidad consiste en la separación, que libera de un mal tan grande y de una enfermedad tan terrible; y es que la enfermedad del cuerpo no representa un peligro para el alma, que la padece por unirse al cuerpo, mientras que es realmente peligrosa aquella afección del cuerpo que une el alma al cuerpo y la arrastra por completo en el proceso de la generación.

Así pues, al decir que el castigo es la cura de este tipo de degradación, no pretendemos decir en realidad que el castigo castiga a aquellos que sufren de esa afección, sino al contrario que el castigo no los castiga, en tanto que aquellos que son castigados obtienen un beneficio, y si no son castigados, por el contrario, continúan afectados por una *lóbē* (es decir, un envilecimiento) que se revela como incurable[93].

En consecuencia, o bien los malvados son castigados inmediatamente, por lo tanto, decimos que se ha hecho justicia, o bien no inmediatamente, y entonces la justicia es realizada de una manera aún más perfecta, puesto que sufren una enfermedad más larga y por esto requieren de un castigo aún mayor y en caso de no curarse continúan teniendo una enfermedad intratable. E igualmente en el caso del cuerpo el mal no consiste solamente en ser cauterizado o en el padecer una amputación, sino también en el no ser cauterizado o en el no padecer una amputación a pesar de tener necesidad de ello.

53. Así pues, el no ser castigado inmediatamente por parte de aquel que castiga en conformidad con la justicia debe ser considerado como una prueba no de la debilidad de la providencia, sino de su potencia, puesto que la máxima punición es esta: permanecer sin castigo en la propia maldad[94]. Y si alguien pudiera verse en un estado semejante, entonces deploraría el hecho de no ser digno de un castigo de este tipo, el cual supone su sanación, y de haber sido abandonado en el mundo *lelōbēménos* (esto es, envilecido) no en el cuerpo, sino en el alma, que es la parte divina del hombre. Es como si alguien que padece insufribles dolores físicos y no ha sido socorrido por Asclepio, por ello se entregara a un vergonzante llanto lleno de grandes gemidos: ¿qué cosas puedo yo decir de una persona que no puede ser ayudada por Asclepio y liberada de los males que la aquejan,

91. Es decir, en la medida en que las partes corporales son obligadas a estar juntas en contra de sus inclinaciones particulares, que tienden a la disgregación.

92. Véase Plotino, *Enéada* IV.3, 15; V.1, 1.

93. Véase Platón, *Gorgias*, 478d.

94. Véase Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 554a-b.

ni tampoco por parte de otro hombre competente en el arte de la medicina? ¿Quién que estuviera enfermo de una pierna no preferiría superar la enfermedad con incisiones y cauterizaciones? En verdad, ¿quién no daría aún más importancia a eso si estuviese enfermo de los ojos cuando todos dicen que es sin duda triste el ser privado de la luz que se irradia sobre todos? ¿Cómo se lamentaría aquel cuya afección tiene que ver con el alma cuando desaparece el intelecto, es decir, la cosa más valiosa que hay, si hubiese tomado conciencia de su condición? ¿No desearía ser curado de cualquier manera y no se sentiría el más desafortunado entre los hombres al no lograr liberarse de los males que lo han afectado ni padeciendo ni dejando de padecer dolores?

En definitiva, a modo de resumen digamos lo siguiente: no ser castigados de inmediato es un castigo sin parangón. De modo que los malvados son castigados de otro modo, puesto que no son dignos, a causa de su gran maldad, de tener un castigo diferente; y, por tanto, no pagan el precio de sus fechorías después de mucho tiempo, sino después de mucho mucho tiempo, experimentando un castigo que a veces proviene del exterior, a veces del interior. Y es que los remordimientos son causa de un dolor insoportable, y el mal que se ha enquistado en el alma constituye un verdadero suplicio, hasta tal punto que, según creo, a aquellos se les mantiene oculto que son castigados el doble de quienes reciben el castigo por sus acciones malvadas inmediatamente después de haberlas cometido. Es más, Sócrates invitaba a aquellos que actuaban de un modo injusto a ponerse a disposición de los jueces y a pagar su deuda con la justicia liberándose del mal, y lo hacía en el convencimiento él mismo y persuadiéndonos a nosotros de que aquel que no es castigado es castigado en realidad mucho más que quien padece el castigo por sus culpas, y que continuar viviendo en el pecado es un mal mayor que liberarse de él con dolor[95].

54. Pues bien, pasemos a una argumentación del mismo orden para defender la providencia y sobre todo a nosotros mismos en tanto que estamos bien gobernados. Porque ¿acaso existe algo más importante para el hombre que la imitación de Dios? ¿No es esto lo que dice Platón cuando afirma que Dios ha puesto una luz en la segunda órbita que rodea la Tierra, y que nos ha dado ojos capaces de soportar esa luz, de modo que, al ver aquellos armoniosos movimientos en el cielo y alcanzar las nociones de los números, tendamos a hacer que nuestros erráticos movimientos interiores sean semejantes a los perfectos movimientos celestes?[96]. En consecuencia, si para las almas el máximo bien consiste en hacerse semejantes a lo divino, ¿podría la providencia no procurar

95. Véase Platón, *Gorgias*, 480a6 ss.

96. Véase Platón, *Timeo*, 39b; 45b; 47b-c; *Leyes*, VII, 821b-c; 822a-c; Plotino, *Enéada* II.1, 7; Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 550b.

un bien semejante a aquellos que se vuelven a ella, liberándonos del deseo imperioso de castigar a los culpables, prescribiendo que la ira, por muy furiosa que sea, haya de ser controlada y que imite a la providencia misma en los límites de lo posible, en cuanto ella retarda el castigo, se retiene y persuade al alma para que se conceda a sí misma con diligencia un tiempo para reflexionar? Por ello, dado que este modo de corregir es capaz de educar a las almas, no es indigno de *díkē*, y de hecho beneficia a todos, ya sea a los pecadores por la vía del castigo que arrostrarán antes o después en el futuro, ya sea a los demás en la medida en que nos alecciona ya en el presente.

¿O no es quizás pensando en todo esto, es decir, en la capacidad de controlar las desordenadas pasiones y de refrenar los movimientos producidos por las mismas pasiones, como algunos han solido acordarse de los antiguos? Platón, en efecto, justo en el momento en el que iba a azotar a un joven esclavo, permaneció largo tiempo con la fusta levantada y cuando se le preguntó el motivo de este comportamiento, respondió que lo hacía para castigar su primer movimiento de ira. Arquitas, por el contrario, airado porque sus esclavos no habían seguido sus instrucciones para cultivar los campos y debían ser castigados, dijo: «Es una fortuna para vosotros que yo esté encolerizado». Y aquella famosa Teano dijo a una esclava suya: «Si no estuviese airada te azotaría»[97].

Por medio de todas estas anécdotas, que representan otras tantas admoniciones, somos advertidos de que no debemos castigar a alguien doblemente, esto es, en función de la rabia y en función del raciocinio, sino que hay que emitir un juicio solo en base a la razón, una vez controlada la rabia mediante la tolerancia.

Por tanto, si esos ejemplos de personas tan dignas de admiración nos indican la vía justa, entonces, al ver que los dioses se contienen de castigarnos y esperan el momento oportuno, debemos también nosotros mandar a paseo la tentación de solicitar una punición guiados por una disposición irracional y desordenada, y debemos ejercitarnos en la *megalopátheia* (esto es, la magna paciencia). Porque ella ha sido creada por los dioses, de un lado, para castigar solamente a aquellos que reciben un beneficio del castigo, y de otro, para tolerar educando así a un gran número de personas y volviéndolas menos sensibles a las pasiones. Y es que la magna paciencia, en efecto, nos enseña a controlar nuestras pasiones. Quede, pues, este método basado, como hemos dicho, en el retraso de los castigos por parte de la providencia como procedimiento para educar a los que somos capaces de observarlo.

97. Teano, la filósofa, una de las figuras del pitagorismo antiguo, considerada la esposa del propio Pitágoras e hija de Brontino; otras fuentes señalan que ella solo fue alumna de Pitágoras y en realidad esposa de Brontino. Véase Diógenes Laercio, VIII, 42.

55. En definitiva, si comprendemos este discurso —es, en efecto, necesario con respecto a las cosas que desconocemos buscar varias causas de aquello que acontece, puesto que existen diversas causas para diversos fenómenos— según el cual los dioses conocen el estado moral de las personas, del cual depende el pecado, y que la dignidad es el factor en base al cual se decide la gravedad, el tipo y la duración de cualquier castigo[98] —porque este no es para todos el mismo, ni es igual para todos, ni se aplica durante el mismo tiempo—, obtendremos entonces, como creo, de este modo una respuesta a la cuestión planteada: y, en efecto, este hecho, a saber, que algunos se purifiquen antes y otros después, y que el medio de la purificación sea distinto según los distintos casos, permite aventurar conjeturas acerca de la dignidad de las almas.

¿Qué decir, entonces, si algunos seres actúan mal a partir de un estado moral en el cual no se dan verdaderas pasiones por la condición vital que tienen, mientras que otros pecan a causa de una conducta reprochable que se ha consolidado ya en ellos? ¿No es manifiesto cómo es que para algunos seres es mejor pagar su propia culpa con un castigo que se oponga a su comportamiento habitual, de modo que no se instaure en ellos, a causa de la poca atención prestada al modo de actuar que generalmente tienen, la inclinación a repetir siempre aquellas acciones? ¿Y no es quizás también evidente cómo para otros el castigo de la acción malvada coincide con la acción misma, puesto que el castigo les llega tras la maduración y el *akmé*[99]?

¿Y qué decir si algunos seres cometieron la mala acción a causa de una insuficiencia en su capacidad de discernimiento, pero manteniendo una vida completamente íntegra, mientras que otros tienen una vida *lelōbēmenē* (esto es, envilecida) junto con una cognición ausente? ¿No es quizás evidente que para algunos seres, el castigo, al sobrevenir de un modo súbito, comporta la atención sobre los errores cometidos, mientras que para otros, el castigo, al no sobrevenirles de inmediato —por decisión del destino—, sino al permanecer como suspendido hasta el momento oportuno, produce un resultado mayor y más eficaz en virtud de las causas que habíamos anteriormente mostrado, en la medida en que, en razón de su omnímoda, como se ha dicho, *lóbē* (esto es, vileza), no se puede producir mientras tanto su redención?

¿Y qué decir si existen algunas épocas en las cuales el destino prevé que se produzcan circunstancias negativas, mientras que existen periodos que llevan a una solución más o menos veloz de las mismas, tal como pasa en las enfermedades corporales? ¿No es también evidente que por estas razones el castigo se aplica más velozmente a algunos seres y más

98. Los tres aspectos están en Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 550a.
99. Es decir, su clímax.

lentamente a otros en base al orden universal de cuanto deriva de la providencia, el cual gobierna la encarnación de las almas, conjugando las leyes del destino con las justas normas providenciales?

56. Digamos, pues, que son tantos y aún más los modos, por nosotros desconocidos en buena parte pero predispuestos por la providencia, en base a los cuales sucede que algunas almas son castigadas por sus pecados inmediatamente después de haberlos cometido, mientras que otras después de un cierto periodo; y en razón de que cada realidad tiene una dignidad distinta, y dado que no todas las almas son dignas de encontrar inmediatamente la pena para sus pecados, no es conveniente acusar a la providencia por el retraso, sino buscar las causas por las cuales se retardan los castigos dirigidos a algunas almas, mientras que para otras son infligidos sin indulgencia pagando así la culpa de los pecados cometidos recientemente. De modo que ante el hecho de que ciertos castigos se dan con retraso, digamos lo siguiente: ¿acaso no es oportuno considerar cómo la vida del hombre, siendo, por un lado, siempre imperfecta y estando muy a menudo cargada de graves faltas, pero poseyendo, por otro lado, una cierta grandeza, destinada por la naturaleza a llevar a cabo importantes empresas —porque, como dijo aquel, ambas características son propias de las grandes naturalezas—[100], y cómo la providencia justamente en razón de estas consideraciones retrasa el castigo de los pecados, no para que los castigados sean humillados, sino para que, gracias a la innata grandeza de su naturaleza, asuman un comportamiento igual de grande y conquisten, en virtud de este orientarse suyo a lo que es digno de consideración, aquella capacidad de purificarse de los graves errores que anteriormente no poseían? Y es que ambos obtienen aquello que para ellos es mejor: en el caso de los primeros, un aumento de los bienes, y en el de los segundos, algo similar a la cauterización y a las amputaciones de los médicos.

De modo que, si entre los egipcios había una ley por la cual una mujer encinta condenada a muerte no podía ser ajusticiada hasta que no hubiese parido[101], ¿por qué sorprenderse si la providencia mantiene en vida a una persona que merecería morir, con el solo fin de permitirle realizar aquellas empresas completamente fuera de lo común y en absoluto ordinarias, de las cuales es capaz en virtud de su propia valía, y no impide con la muerte como castigo por sus pecados corregir su propia conducta? Y tendrás acceso a través de los historiadores a un vasto repertorio de hechos que confirman esta teoría. Porque si Temístocles hubiese pagado por lo que hizo siendo joven, ¿quién habría liberado la ciudad de la amenaza de los persas? ¿Quién habría interpretado el oráculo de la

100. Véase Platón, *República*, VI, 491d-e.
101. Véase Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 552b.

Pitia?[102]. Si Dionisio hubiese sido castigado por sus crímenes al inicio de la tiranía, ¿quién habría liberado de los cartagineses Sicilia, que no era capaz de defenderse?[103]. Si Periandro no hubiese sido castigado después de un largo periodo, ¿quién habría liberado Apolonia, la bella isla de la Leúcade, y también Anatolia de sus enemigos?[104]. En consecuencia, ¿qué problema hay en la acción providencial si en algunos casos, por estas razones, la providencia misma atiende las acciones dignas de las grandes naturalezas y en estas circunstancias retarda la punición de los pecados, no queriendo impedir, con la rapidez del castigo y mostrándose airada, que aquellos que han cometido grandes males realicen también grandes bienes, sin por esto reconducirlos hacia sí misma y sin permitir que se liberen de la condición de pecadores?

57. Y alguien podrá alabar el juicio de la providencia también por otro motivo, al tener presente cuánto dura este tiempo nuestro, no para nosotros que tenemos una corta visión al respecto, y por cuánto se extiende el dominio de la generación. En realidad, tanto este lugar como este tiempo son de dimensiones exiguas; y lo mismo el tiempo que nos separa de la vejez, y ello porque no solo para la providencia, sino también para las almas, que están fuera de la generación, dura lo que dura para nosotros un instante indivisible[105]. Y este lugar en el que vivimos, donde estamos ligados a un cuerpo, es absolutamente insuficiente para castigar los pecados más graves, mientras que existen castigos y cárceles que están situados en las regiones inferiores, y que son lugares inenarrables, donde indecibles tormentos son sufridos por todos los que, sin distinción alguna, allí se encuentran[106].

Si, por tanto, no significan nada a ojos de la providencia el tiempo de una vida humana y este lugar para el castigo, es justo que no se les dé a ambos ninguna importancia. El retraso en el castigo tiene como función provocar penas más grandes y adaptadas a aquellas condiciones en las cuales pueda haber verdadera justicia, en lugares donde no existan suplicios unidos a la *eupatheía* (esto es, pasiones agradables), sino solamente tormentos; y ello con el fin de que en este breve lapso de tiempo aquellos a quienes incumbe el castigo de la justicia sean por ella atormentados de un modo disimulado pero tremendo: provoca aquellos pensamientos que se presentan a los pecadores durante el sueño y la vigilia, para que, como

102. *Ibid.* Temístocles interpretó el oráculo délfico, según el cual solo un muro de madera podría salvar a Atenas, en referencia a la flota y a la batalla naval de Salamina. Véase también Herodoto, VII, 140-143.

103. Véase Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 552e.

104. *Ibid.*

105. A propósito de la indivisibilidad del instante presente (*tò nûn*) véase Plutarco, *Institutio physica*, Prop. 16.

106. Véase Platón, *Gorgias*, 523b.

ella los acusa en su conciencia y dado que tienen la capacidad de autojuzgarse, tengan remordimiento por las acciones cometidas, y para que vean cómo es sacado al exterior aquello que percibían en sí mismos y se sientan como transportados a lugares inhóspitos donde son privados de todo aquello que pueda provocarles placer. Porque todos los que han pecado son sometidos a la justicia, y después de haber probado el dulce sabor de la iniquidad, como si fuese un anzuelo, viven el resto del tiempo en la angustia, reflexionando sobre los castigos cuyo inicio se da ya en vida: porque a causa de su magnitud el castigo no puede vincularse a ellos [en vida] en su totalidad, pero a pesar de ello los remordimientos del alma, una vez que nacen, anticipan a los pecadores los grandes sufrimientos futuros. De hecho, dicen que el tirano Apolodoro había tenido una visión de sí mismo azotado y cocido por ciertos individuos mientras su corazón en el caldero gritaba: «Yo soy la causa de estos sufrimientos tuyos». Y los amigos de Tolomeo Ceraunico lo vieron una vez en sueños mientras era convocado a juicio por Seleuco, pero el tribunal estaba constituido por buitres y lobos. Tales anticipaciones del mal que habrán de padecer representan un preludio de los castigos que incumben a esos individuos como castigos merecidos por sus pecados[107]. Hemos llegado así, como se atraviesa un mar aterrador[108], a la conclusión de este problema.

[Novena cuestión]

58. Después de esto consideremos un noveno problema, fijando nuestra atención en otra anomalía consistente en el hecho de que la providencia, siendo otros los pecadores —piénsese, por ejemplo, en los padres o los antepasados— hace recaer el juicio sobre sus descendientes[109]. Y ello a pesar de que se pudiera objetar lo siguiente: si aquellos que fueron los responsables de los pecados originariamente han pagado por sus culpas, es superfluo y ridículo que la providencia se guarde otro castigo que cae después sobre los descendientes de aquellas personas, como si ella no quisiera hacer otra cosa que infligir sufrimientos a los hombres; ahora bien, si el castigo por los pecados no cae sobre aquellos que son responsables de ellos, entonces la culpa pasa a aquellos que en realidad no han cometido ningún pecado: ¿no se perpetuará así un actuar injusto, si es que la providencia no castiga a aquel que ha cometido la injusticia, sino que hace pagar la pena de los pecados a aquel que no ha actuado injustamente?

En todo caso, el hecho de que haya personas que pagan la culpa de sus propios progenitores parece confirmado por las revelaciones y los

107. Las dos anécdotas están tomadas también de Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 555b.
108. La imagen está tomada de Platón, *Parménides*, 137a.
109. Proclo sigue inspirándose en el diálogo citado de Plutarco (556e).

misterios; e incluso se dice que algunos dioses son proclives a liberar a los hombres de estos males. Por tanto, dado que la providencia existe y puesto que lo que viene de ella está determinado en función de la valía, ¿qué razón se puede dar, a partir de tales principios, de hechos de este tipo?

59. Dado que existen dudas sobre este punto, se debe decir que toda ciudad y toda estirpe constituyen un cierto ser viviente en mayor medida incluso que cada hombre y que son más inmortales y más santas. Y, en efecto, lo uno *polioûchos* (esto es, el líder de una multitud) comanda sobre la ciudad como si fuese un único ser viviente y siendo *homógnios* (esto es, cabeza de un género) dirige a todo un género, y existe un solo principio cósmico común a la ciudad y al género; ciertamente este principio, como conclusión de tales consideraciones, controla la vida y las costumbres de ambos: aunque haya diferencias entre la ciudad y el género, en todo caso hay una sola vida que es *homóchronos* (esto es, contemporánea) a aquellas realidades que están en ellos. Igualmente, aun a pesar de las diferencias en el tamaño de los cuerpos y en las riquezas y en la figura y en el movimiento, existe una sola naturaleza que se extiende por toda la ciudad y por cada género presente en la ciudad, volviendo tanto a la primera como al segundo una única realidad.

Por tanto, si la providencia es una y el destino que atañe a estas cosas es igualmente uno y única es la vida de estas especies y la naturaleza de estas raíces, ¿por qué no habremos de definir no solo la naturaleza, sino también la ciudad y el género como un único ser viviente y encontrar un único principio para ambos elementos en su diversidad, puesto que a nosotros, seres singulares, se nos presentan como un animal más longevo y más parecido a lo divino y más capaz de asimilarse a la variedad que está presente en el todo, ya sea en base a su capacidad de comprender a los otros animales más pequeños, ya sea en base a su proximidad a lo eterno? Por lo tanto, si —como hemos demostrado— tanto la ciudad como la estirpe son un único animal, ¿por qué maravillarse si las acciones realizadas por los progenitores hacen sentir su efecto hasta los descendientes, y la vida de las ciudades, como si desenrollara una cuerda desde lo alto [sobre los ciudadanos][110], ya que es una sola vida, obtiene en individuos diversos la recompensa de las acciones buenas o malas cometidas en otros tiempos?

La providencia, en efecto, muestra no solo cómo cada una de las acciones que hemos realizado en el pasado obtiene una recompensa o bien merece un castigo, sino también que la ciudad es como una única cosa y

110. Este *funis* (cuerda o soga) está en correspondencia con el *heirmós* (conexión) del que Proclo habla en la *Carta a Teodoro*: se trataría de un solo vínculo que unifica los destinos de los individuos que forman un grupo.

un ser viviente e igualmente la estirpe, sin que haya descuido de aquellos que actuaron primeramente —porque, en efecto, no es posible que nada sea descuidado, ya que existe la providencia— ni de aquellos que vienen después, bien sea a causa de la ligazón emotiva con aquellos que los han generado, bien sea a causa de la unión, como en un único ser vivo, con aquellos progenitores de los cuales reciben la parte que les corresponde. Y es que estos individuos fueron generados por sus progenitores y con ellos comparten la vida y la naturaleza, razón por la cual justamente reciben castigos o beneficios a causa de ellos.

Ahora bien, si todos son parte de un único ser y están vinculados los unos a los otros, creo que no debemos extrañarnos si no solo los que están cerca, sino también los que están lejos obtienen de la providencia cosas semejantes a aquellos que han vivido anteriormente; y ciertamente la semejanza de las partes no es la misma en todos los casos, sino que en ciertas partes es mayor, mientras que en otras es menor. Tampoco la relación es la misma, pues en algunas partes es más estrecha y en otras menos; y esas realidades están caracterizadas por una relación o por una semejanza más o menos fuerte y no en virtud de la cercanía: en efecto, nada impide que las cosas más lejanas presenten una semejanza mayor que las que son más cercanas.

Esto puede verse también en el arte de la medicina: cuando enferman las caderas los médicos cauterizan no las partes cercanas a ellas, sino las opuestas, y cuando el hígado está hinchado hacen una incisión en el epigastrio, y cuando las uñas de los bueyes pierden consistencia cubren con sus ungüentos no las partes más cercanas a ellas, sino los cascos. Y es que hay que actuar no sobre las partes más cercanas, sino en aquellas partes que, entre las que requieren de la sanación, comparten los efectos[111]. Así que, los primeros que habían delinquido pagarán todos por lo que habían hecho, y a través de ellos se transmite a los descendientes algo que les resulta a estos desconocido; y tampoco estos sufren injustamente, sino que al ser semejantes a aquellos progenitores en una medida mayor que aquellos que eran a estos últimos más próximos, en virtud de un estilo de vida semejante y de experiencias análogas, obtienen cosas también semejantes de parte de la providencia.

60. Pero, si es oportuno, se puede añadir también esto: a quienes sostienen la transmigración de las almas y el castigo en distintas vidas les placerá decir que se trata de las almas de aquellos que vivieron anteriormente, renacidos en otras vidas en donde gozan de honores por los méritos adquiridos en las vidas precedentes, o reciben el justo castigo por las culpas acumuladas.

111. Véase Plotino, *Enéada* IV.4, 32; IV.5, 1.

También la historia confirma esta teoría. Se dice, en efecto, que el gran Apolonio había obtenido de los dioses en su vida honor y una condición casi divina, por el hecho de haber salvado en la vida precedente a una joven que pudo así vivir el resto de su existencia[112].

¿Por qué habremos de sorprendernos, entonces, por el hecho de que se cumplan penas en unos cuerpos por pecados que habían sido cometidos en otros cuerpos? Porque no se trata de almas tomadas al azar que se vinculan con estirpes tomadas al azar y que viven en ciudades tomadas por azar. Por ello, aunque ya no sean las mismas, puesto que están unidas según la dignidad a una cierta estirpe, heredan el castigo que le corresponde a esa estirpe en función de su dignidad.

Así que con mayor razón, si son las mismas, es completamente necesario que sean castigadas, como si hubiesen sido vestidas con máscaras, calzados y túnicas, y fuesen consideradas como otras por parte de aquellos que no pueden verlas como ellas son en realidad[113]. Y, en efecto, en nuestras vidas todo el transcurso de una estirpe es semejante a un drama; el destino es, por el contrario, semejante al autor del drama[114], las almas a los personajes, personajes que además son diversos unas veces, otras veces los mismos, como anillos de una cadena fatal, tal como ocurre a menudo que es el mismo *ypocrite* (esto es, el que se encuentra bajo la máscara) el que recita ahora la parte de Tiresias, ahora la de Edipo.

La providencia, por un lado, premia y da honor o castiga a algunas almas a causa de otras almas distintas en razón del hecho de que ambas llevan, sin saberlo, un tipo de existencia semejante; y, por el otro, castiga a otras almas a causa de su misma conducta en otras vidas, puesto que hay una cierta identidad que perdura en el tiempo; y en este caso la providencia hace referencia al puesto que el destino ha asignado a cada una de estas almas en su constante cambiar. En todo caso, no hay inconveniente alguno en que los mismos entes sean premiados o castigados en razón de su conducta, pues parecen ser otros solamente por el hecho de que viven vidas diversas.

61. Parece cosa extraña el hecho de que haya almas que sean castigadas a causa de aquello que ha sido cometido por almas completamente distintas. Sin embargo, la razón de esto —como se ha dicho— reside en que existe una suerte de semejanza en la vida que se regenera siempre, y la providencia interviene como cortando la raíz maligna a una planta que vuelve fácilmente a renacer. Y es que el aguijón nace junto al escorpión y el veneno junto a la víbora, y nosotros somos capaces de reconocer cuál es el veneno y cuál es el aguijón una vez que hemos sido golpeados; pero

112. Véase Filóstrato, *Apolonio de Tiana*, IV, 45.
113. Véase Platón, *Gorgias*, 523e; Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 565b.
114. Esta comparación ya está en Plotino, *Enéada* III.2, 1.

en el universo hay alguien que conoce eso incluso antes de que ocurra. Por lo tanto, del mismo modo la providencia, observando en ciertas almas la presencia de una maldad congénita en relación con aquellos que han pecado anteriormente, castiga a esos individuos, aunque ellos, aun teniendo una naturaleza semejante a la de quienes pecaron anteriormente, no han cometido aún ningún crimen; porque ella, en efecto, elimina preventivamente la maldad como si fuera una forma de epilepsia congénita.

Como las excrecencias en las extremidades, las máculas y las señales de los padres, aunque no aparezcan en sus hijos o en los que han nacido de ellos, pueden aparecer en los hijos de los hijos, del mismo modo las cualidades morales irrumpen en los que están más lejos en la línea de sucesión, cualidades que son desconocidas a los otros, pero que aquella realidad única que conoce todas las cosas debe saber y aniquilar preventivamente. Y la prueba de la semejanza es dada por el hecho de que los que son afectados por algún mal creen que se trata del castigo que deriva de los pecados de sus progenitores, el cual se alarga en el tiempo hasta alcanzarles también a ellos.

A través de estas consideraciones la problemática queda aclarada; además, yo he tratado este argumento en otras ocasiones[115].

[Décima cuestión]

62. Pero demos ya fin a estas dudas con la décima cuestión, que sirve de, como dicen, *kolophón*[116]. Porque si la providencia, según se ha dicho, gracias a lo Uno, cuya potencia ha sido largamente descrita y exaltada, conoce todas las cosas y reconduce todo al Bien, ¿cómo es que se dice que también los ángeles y los demonios desarrollan una actividad providencial, y si quieres, con ellos también los héroes y las almas, gobernando el mundo junto a los dioses? Es necesario, en efecto, definir qué tipo de providencia ejercitan estos seres, pues no podemos decir que ellos cuiden del mundo en base a lo Uno si no queremos asimilar los demonios, los ángeles y los héroes a Dios, al haber dicho que la existencia de los dioses está caracterizada precisamente por lo Uno.

63. Ciertamente, toda divinidad, como ya he dicho anteriormente, no puede ser tal sino en virtud de la unidad que existe antes de la Inteligencia[117], y el mismísimo Dios deriva del Bien y del Bien procede. Y como existen dos especies de unidad, es decir, de bondad, que son producidas por aquel bien que es la causa de ambas o, de otro modo, por lo Uno, una especie es *autotelés* (esto es, completa en sí misma), otra especie es

115. No está claro a qué obra se está refiriendo aquí Proclo.
116. Véase Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 549d-e.
117. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 120.

aquella donde los dos términos están dispersos en las causas que participan de ellos (lo uno y el bien, en efecto, serán de un triple modo: según la causa, y este es el primero, es decir, aquel Bien que es en sí como una causa de todas las formas de bien y de unidad; o bien según la existencia y, es decir, toda divinidad existe en cuanto una y buena; o bien según la participación, es decir, la unidad y la bondad están presentes en las substancias, y por esta razón toda substancia es una y conforme al bien), toda divinidad si es una unidad, es una unidad *autotelés* (es decir, perfecta), siendo unidad no de otra cosa más que se de sí misma[118]. Ahora bien, toda alma y todo intelecto que participan de un determinado uno[119] —Uno es, en efecto, aquello de lo que participan el alma y el intelecto— resultan unitarios. Así, el Intelecto único y perfecto es causa de todos los otros intelectos, mientras que aquellos intelectos que de él derivan en parte son perfectos, en parte reproducen de un modo parcial aquello que el único Intelecto perfecto es de un modo pleno; y un intelecto posee su carácter peculiar en virtud de un cierto principio, otro en virtud de otro, uno está limitado a la esfera de la Luna, otro a la del Sol, otro a una esfera diferente entre las que están contenidas en la Inteligencia absolutamente perfecta, otro es una irradiación de aquellos en las almas que están unidas con un principio intelectual[120]. De este modo tales almas, siendo intelectuales por participación, son y son dichas *intelectiformes*, y tienen inclinación hacia lo alto en dirección al Intelecto; gracias al Intelecto estas almas no solo son *autokínētai* (esto es, poseen movilidad por sí mismas), característica por lo demás común a todas ellas, sino que también son inteligentes precisamente en virtud de esa participación en el Intelecto que les permite, como se ha dicho, poseer el carácter de la intelectualidad.

Así pues, si dirigimos nuestra atención a la primera Alma, y a aquellas que de ella derivan, aparecen como dobles: algunas, en efecto, son substanciales y separables del cuerpo; otras por el contrario constituyen irradiaciones en los cuerpos provenientes de aquellas almas que son substanciales; y, en efecto, si una realidad está dotada de movimiento, esto sucede porque en ella ha sido puesta un alma, que se puede definir como *entelécheia*[121], tal como un cierto filósofo llama generalmente a los «vínculos animados»[122].

118. Todo Dios es una Hénada, pero no toda Hénada es un Dios: véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 114.

119. Es decir, del uno constituyente (*hénas*): véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 133.

120. Véase la edición de Dodds de los *Elementos de teología* (cit., p. 234): en esta jerarquía de funciones del alma, de Inteligencias e incluso de Hénadas él ve una jerarquía de inmanencia de las hipóstasis. Más abajo (§ 64) se precisará aún más este orden.

121. Véase Aristóteles, *De anima*, II.1, 412b5-6.

122. Véase Platón, *Timeo*, 38e.

64. A toda hipóstasis principal, esto es, al Alma, al Intelecto y al Bien, le corresponde un número que de ella deriva, y que es doble en tanto que, por un lado, es número de todo aquello que existe perfectamente y, por el otro, es número de las realidades que se irradian en aquellos entes que vienen después de los primeros[123]. Por esta razón, aunque no son dioses o unidades, los ángeles, los demonios, los héroes y con ellos también nuestras almas participan de esas unidades y resultan unitarios también ellos, sobre todo aquellas realidades que derivan en primer lugar de los dioses; después aquellos entes que están conectados con las divinidades mismas por medio de seres intermedios, después un tercer orden de realidad, como se dice, subordinada a estas últimas, y finalmente nosotros. Porque, en efecto, existe en nosotros una secreta huella de lo Uno que es aún más divina que el intelecto que está en nosotros, en virtud de la cual el alma alcanzando la perfección y ubicándose allí a sí misma deviene divina y vive una vida divina, dentro de los límites que se le han permitido.

65. Los dioses, por tanto, se cuidan de todos; y en efecto todos ellos existen, como se ha dicho, en tanto que unidad[124]. Los ángeles, los demonios y los héroes, por el contrario, pueden cuidar la realidad solo en cuanto tienen un germen de lo propiamente Uno, y no en cuanto están dotados de vida y de inteligencia; pero ponen de manifiesto estas dos cualidades cuando confieren movimiento a los entes que no están provistos de él o en la actividad intelectiva (porque es propio del alma mover y del intelecto conocer, propiedades que están presentes en todas las almas y en todos los intelectos). Por lo demás, el tener la capacidad de ejercer providencia es propio únicamente de aquella unidad que está presente en ellos: en esto se hacen semejantes a los dioses, es decir, en cuidar de todos los seres. Porque Dios es el primero en proveer, ya que es también el bien más alto.

Las almas vienen después de los dioses y, cuando se ubican en conformidad con lo Uno y operan según el principio divino, cuidan de la realidad junto con los dioses y las estirpes superiores, como fundiéndose con ellas. La providencia se ocupa de las cosas futuras no a través de razonamientos conjeturales, como hacen aquellos que aquí en la Tierra se ocupan de las cuestiones públicas, sino haciéndose cargo de la situación en la unidad psíquica; y a través de esta iluminación que desciende de la luz unitaria de los dioses las almas ven de un modo *achrónos* (esto es, atemporal) aquello que está en el tiempo, como un todo único aquello que es individual, en un lugar todo aquello que carece de lugar, y ya no se pertenecen a sí mismas, sino a aquellas realidades por las cuales son iluminadas. Y ciertamente en el caso de las almas esta experiencia es ocasional,

123. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 64.
124. *Ibid.*, Props. 114, 116 y 120.

mientras que en el de los ángeles, que están por encima de las almas, y en el de los otros géneros esa experiencia es constante; por esta razón tales realidades desarrollan una actividad providencial más perfecta que aquellos seres que actúan mediante el raciocinio, esto es, no prestan atención a los sucesos que se producen en la línea temporal, sino que ven todas las cosas en los dioses en virtud de lo Uno, que es el principio causal de todo lo que existe, sea o no una realidad inteligente, y en esa actividad no desfallecen nunca.

Por otro lado, los ángeles difieren de las almas en que su actividad providencial es continua, como hemos dicho ya; por su parte, la diferencia entre los ángeles y los dioses, de los que los primeros son *opádoi* (esto es, están ligados por la proximidad), reside en el hecho de que los ángeles no ejercen la providencia en virtud de su propia naturaleza tomada como totalidad, sino en virtud de su divinísima esencia y del hecho de que están en unión con los dioses.

Cada dios es, en efecto, una unidad, mientras que las otras realidades inferiores son también una cierta unidad; ahora bien, estas realidades no solo poseen unidad, sino que tienen algo más, por lo que con la unidad que las caracteriza imitan a Dios, del cual dependen, pero viven ejerciendo una actividad que está tomada de otro. Para las realidades de este tipo en conformidad con lo Uno se da una existencia común a cada una y en conformidad con lo no-uno su existir individual.

66. Una vez comprendido esto, se pueden atribuir las características de individualidad que se dan en la providencia a las realidades que vienen después de ella. No obstante, es necesario recordar que entre las unidades algunas transmiten a las realidades inferiores su potencia de un modo más completo, otras de un modo menos completo, tal como ocurre en los órdenes divinos[125]. En todas las cosas lo primero es superior a toda potencia y también a la providencia misma; y si alguien se atreve a decir que [esa entidad suprema] ejerce la providencia, lo hace en todo caso como objeto de deseo, en tanto que gracias a ella existe todo lo demás, e incluso es causa de la providencia misma. Porque a causa del bien existe una providencia de los dioses y de los seres que vienen después de los dioses, como demuestran tanto los propios hechos como las explicaciones formuladas por Platón, según hemos dicho al inicio de este tratado.

125. *Ibid.*, Prop. 151.

CARTA A TEODORO ACERCA DE LA PROVIDENCIA, EL DESTINO Y AQUELLO QUE ESTÁ EN NUESTRO PODER

[I]

1. Considero que tus concepciones[1], amigo Teodoro, tienen madurez y son propias de un hombre que siempre ha estado interesado por la reflexión sobre el ser. Y me ha agradado que tú hayas querido remitirme por escrito estas cuestiones precisamente a mí, cuando conoces a muchas otras personas, cercanas a ti, que están capacitadas para discutir y analizar junto a ti estos problemas. En todo caso, es conveniente que también yo exprese mi pensamiento sobre las opiniones que nos has transmitido y diga cuáles de esas opiniones, a mi juicio, están de acuerdo con la doctrina de los más grandes filósofos de la Antigüedad. Porque no considero correcto escuchar distraídamente tus demandas: provienen, en efecto, de un hombre que conozco desde hace mucho tiempo y que, como creo y como tú mismo has escrito, es experto en las artes mecánicas.

Ahora bien, tú te preguntas sobre cuestiones que han sido tratadas miles de veces, y que a mi parecer están destinadas a ser siempre de nuevo analizadas desde el momento en que nuestra alma será constantemente atraída por ellas. Por lo demás, el tema ha dado lugar a muchas opiniones[2], y a doctrinas que han sido formuladas por parte de Plotino, Jámblico y sus

1. Aquí Moerbeke traduce el término griego *ódinas* con el término latino *conceptus*. Nosotros seguimos la traducción de Daniel Isaak en su edición crítica y traducción (*Trois etudes sur la providence*, Les Belles Lettres, París, vol. II, p. 26). No obstante, es bueno tener en cuenta que el término griego significa primeramente «dolores de parto». La expresión puede tener que ver con la imagen de Sócrates (por ejemplo, en el *Teeteto*) como partera de las ideas y concepciones de su interlocutor. En Proclo se usa esta imagen con frecuencia y desde luego era un lugar común entre los platónicos.

2. Proclo va a servirse de tres fuentes: *a*) los propios filósofos, especialmente Platón, Plotino y Jámblico; *b*) la mitología (especialmente la que tiene que ver con el orfismo y con la teología helenística); y *c*) los *Oráculos caldeos*.

discípulos; y antes de ellos también el divino Platón ha escrito sobre estos temas y, si se nos permite el riesgo de decirlo, con anterioridad a él los teólogos han anticipado discursos semejantes «con una boca delirante»[3]. Platón ha explicado detalladamente las doctrinas de estos hombres, pero ¿qué necesidad tienes tú de que hablemos de Platón y de aquellos que poseen el conocimiento del mundo de los dioses? Son los propios dioses, que se conocen bien a sí mismos y a los seres que de ellos proceden, los que han explicado y han concretado esta cuestión y, a diferencia de los teólogos, lo han hecho sin recurrir a enigmas[4].

2. Así pues, es necesario que nosotros, que escribimos en coherencia con aquellos, como hemos dicho, te hagamos manifiesto lo que pensamos con respecto a las preguntas que nos has formulado. El hecho de que tú, observando los diversos vínculos, a veces trágicos y a veces ridículos o de otros tipos, de los asuntos humanos, hayas creído que existe un único artífice responsable de la interrelación de los eventos y lo hayas denominado *destino* es un error comprensible que ha de ser tratado con indulgencia; ahora bien, considerando el propio destino como un *heirmós* (esto es, una conexión) de escenas, y como lo que deviene como consecuencia de esa conexión de escenas, has pensado también que tal *dramatourgía* (esto es, tal obra dramática) tiene que depender de una cierta necesidad ineluctable[5], y has descrito con tono entusiástico esta necesidad como la providencia, la única y verdadera dueña del *autexoúsios* (esto es, del libre albedrío) y de todas las cosas.

Sin embargo, el tan divulgado *autexoúsios* del alma humana no sería más que un nombre privado de verdadero significado, puesto que el alma, ella misma, formaría parte del orden del universo siendo movida por otros principios y existiendo como un engranaje más del todo. Así pues, consideras que, para utilizar tus mismas expresiones, existe una única causa del todo, ineludible, que produce toda cosa a la manera de un gran mecanismo, y que tal es la causa que mueve todas y cada una de las partes

3. La expresión es atribuida a Heráclito (fr. b92). A esa frase se refiere Plotino como ejemplo de una concepción mitológica de la teología: véase *Enéada* II.9, 18.

4. Para Proclo, en efecto, los *Oráculos caldeos* revelaban la verdad sin necesidad de usar simbología alguna: véase *Teología platónica*, I.4, 20.

5. Esta metáfora teatral para explicar el desenvolverse del destino no es ni mucho menos una inspiración del propio Proclo. Tiene una larga trayectoria en el seno de la cultura griega y en la filosofía helenística e imperial. Fue, en efecto, usada tanto por los cínicos como por los estoicos, los peripatéticos y, por supuesto, los platónicos. Cicerón, por ejemplo, siguiendo a Crisipo, habla del mundo como si fuera un teatro (véase *De finibus*, III.20,67). Epícteto nos recuerda en su *Enchiridion* (17) que somos actores en un drama que no hemos escrito nosotros mismos. En un sentido similar se expresaba también Marco Aurelio. En el bando peripatético tenemos a Alejandro de Afrodisias hablando del «drama establecido por el destino» (*Acerca del destino*, 202,21). Y el mismo Plotino abunda en la misma imagen teatral del *fatum* (véase *Enéada* III.2, 15).

que se comprenden en el todo[6]. El universo sería una gran máquina donde todas las partes encajarían las unas en las otras como si fuesen engranajes, algunas como ruedas capaces de mover y otras, es decir, los seres particulares, los seres vivientes y las almas, como partes movidas por las primeras, mientras que existiría una única causa motriz. Quizás has concebido la realidad de este modo, como si existiese un artífice del universo que opera de un modo análogo al de un ingeniero, en homenaje a tu profesión, y, en efecto, tú en realidad has actuado a imitación de la «mejor de las causas»[7]. Pero hemos escrito este discurso como un mero entretenimiento en un tono de broma[8].

[II]

3. Afrontando ya el objeto de nuestro debate, digamos que has de tener presentes tres distinciones si es que te impones la obligación de allegarte al pórtico de esta cuestión. La primera distinción consiste en observar que el destino y la providencia no difieren por el motivo que tú has enunciado, es decir, por el hecho de que el destino consiste en la sucesión interconectada [de todo aquello que ocurre], mientras que la providencia es la causa necesaria de esa secuencia, sino por el hecho de que ambos son causas del mundo y de todo aquello que ocurre en el mundo, pero la providencia viene antes que el destino, y todo aquello que se produce en virtud del destino había sido dispuesto mucho antes por la providencia. Lo contrario, sin embargo, no es verdad: las realidades más elevadas son determinadas por la providencia, pues ella es superior al destino.

La segunda distinción, por su parte, nos enseña que existe un alma separable del cuerpo, proveniente del mundo de los dioses y sujeta al devenir del mundo mortal, y otra cuya existencia se da en unión a los cuerpos y es inseparable de ellos[9]. Esta última depende efectivamente del destino, mientras que la primera está ligada a la providencia en razón de su propia substancia.

La tercera distinción, finalmente, hace hincapié en el hecho de que hay un conocimiento y una verdad que son relativos a las almas implicadas en el proceso de la generación, aunque su vida no se ha visto [aún] contaminada, y otra forma de saber y de verdad propia de las almas que huyen del mundo terrenal; estas, en efecto, habiendo nacido en el mundo superior y debiendo permanecer allí, sin embargo se han caído de él y han descendido a la realidad mortal.

6. Véase Plotino, *Enéada* III.2, 2.
7. La expresión está tomada de Platón, *Timeo*, 29a.
8. La fórmula puede estar tomada de Platón, *Banquete*, 197e.
9. Véase Proclo, *Diez cuestiones*, § 31 (n. 48).

4. Si comprendes en profundidad, como hemos dicho, estas tres distinciones, te resultará también clara la solución de todas las cuestiones que nos has formulado.

Y es que, como la providencia —según se ha dicho— es diferente del destino, te resultará claro que muchos eventos huyen al control del destino mismo y, al contrario, ningún hecho puede huir de la providencia. Del mismo modo se podrá comprender cómo la providencia, gobernando desde lo alto al destino (el destino, en efecto, es producto de la providencia), superó su *epistasía* (esto es, su posición de dominio) para llegar hasta los objetos que reciben el movimiento del exterior o aquellos que de estos extraen su existencia primera.

Como se ha demostrado nuevamente que existe un alma que es separable de los cuerpos y otra que, por el contrario, no lo es, te será claro qué alma posee el *autexoúsios* (esto es, el libre albedrío) y la libertad[10], y cuál es la que está sujeta a la necesidad y es conducida por el destino, y dónde se produce una fusión de estas dos almas, por la cual una de ellas compromete el libre albedrío a causa de una forma de vida inferior, mientras que la otra participa de una suerte de «imagen» de elección gracias a su proximidad al alma que le es superior[11].

Ahora bien, dado que el saber revela igualmente una duplicidad propia, te será claro cómo es que Platón y Sócrates —a los cuales se une también el gran Parménides— dicen que el alma, aun existiendo en el mundo terrenal, puede conocer la verdad una vez que se ha liberado de la oscuridad de la materia y de las pasiones producidas en ella por el cuerpo y por el contacto con él; y, con mayor razón, el conocimiento que alcanza el alma resulta más perfecto una vez que ella se distancia del cuerpo, de la generación y de la amarga materia[12].

[III]

5. Estos tres problemas son inevitables y han sido bien discutidos por los antiguos.

Jámblico, en efecto, desarrolla ampliamente la primera cuestión en sus escritos sobre la providencia y sobre el destino; la segunda, esto es, la de la duplicidad del alma, es un tema que ha difundido la escuela platónica; la tercera cuestión, por el contrario, ha sido analizada en muchos pasajes por parte de Plotino y de Porfirio, los cuales distinguen entre la

10. Damos esta traducción, siempre aproximada, a la expresión latina *quod in nobis*, es decir, aquello cuyo principio de actuación está en nosotros mismos y no en el exterior.
11. Véase Proclo, *In Tim.*, III, 274-277.
12. *pikrà hylē*: la expresión está en los *Oráculos caldeos*, 129.

contemplación y la capacidad contemplativa[13]. En definitiva, todos estos problemas han sido tratados por Platón para todos aquellos que son capaces de comprender sus doctrinas.

Es, entonces, necesario que descubramos a partir del primero la diferencia entre la providencia y el destino. Como dice Platón: «Amigo mío, con respecto a toda cosa se debe encontrar un principio; la contemplación consiste precisamente en el conocimiento de tal principio; de otra manera es imposible no caer en el error»[14].

Es necesario, como enseña el genial Aristóteles[15], analizar primeramente si una cosa es y después qué cosa es. Por lo tanto, si quieres saber si la providencia existe o no, e igualmente el destino, hay que mostrar primeramente la razón de su existencia; y si continúas dudando con respecto a este punto, querría yo darte la prueba de que ellos existen. Pero, dado que también tú estás dispuesto a reconocer que el destino y la providencia son dos cosas distintas y haces que todas las cosas estén acogidas bajo su poder, me parece claro que lo que te queda por decir es el «qué cosa» sean ellos; a partir de aquí se aclarará también el motivo por el cual difieren. Una vez alcanzado este conocimiento, como he dicho, muchas de tus dudas serán resueltas.

6. Nuevamente, puesto que el método de la división conduce al descubrimiento de la naturaleza de un ente —por esto Sócrates en el *Filebo* lo alabó como un don concedido por los dioses a los hombres[16]—, y puesto que permite también encontrar el principio y aquellos conceptos definidos como «comunes», a través de los cuales es posible cazar muchas verdades demostrables, como Aristóteles escribió[17], es necesario que valiéndonos de estos instrumentos expliquemos qué se entiende por providencia y por destino, ya sea utilizando los conceptos comunes relativos a estas nociones, ya sea mediante las divisiones articuladas de las realidades (únicos medios a través de los cuales —como me parece— podemos encontrar la razón del destino y la de la providencia). Así, a través de estos

13. Plotino, por ejemplo, en su *Enéada* I.2 pone de manifiesto la dualidad del alma y la del conocimiento. Igualmente, Porfirio (*Sentencias*, XXXII, 17-18) señala como *theôretikôs* el individuo que se eleva hacia la contemplación. También Proclo, aquí mismo más adelante (§ 49) marca netamente la diferencia entre la potencia contemplativa que es propia de la vida como elemento de mediación de la tríada *ousía-zōé-noûs* y la contemplación en acto que es la perfección de la facultad contemplativa y no es accesible sino a las almas que han efectuado su conversión completa por la *kátharsis*.

14. Platón, *Fedro*, 237b-c.

15. Véase Aristóteles, *Analíticos segundos*, II.1, 89b34.

16. Véase Platón, *Filebo*, 16c5.

17. Aunque Aristóteles no use concretamente la expresión *koinaì énnoiai*, él sostiene que las demostraciones comienzan a partir de las *koinà axiômata* (véase Aristóteles, *Analíticos segundos*, I.10, 76b14).

conocimientos arrojaremos luz sobre las cuestiones suscitadas y quizá resolvamos nuestras dudas.

7. Las nociones mencionadas como comunes con respecto a estos conceptos, nociones que en lo relativo a tales problemáticas resultan indubitables para todos, dicen que la providencia es la causa de todas las cosas buenas de las cuales se cuida, mientras que el destino es también él causa pero de un cierto vínculo y sucesión de las realidades implicadas en la generación[18]. Puesto que poseemos nociones similares completamente innegables con respecto a estas cuestiones, podemos aclarar todo elemento implicado en ellas. Decimos que aquellos que, sea como sea, hacen el bien a otros se cuidan de esas personas, y además definimos el destino como aquellos hechos que se producen a través de una serie de causas desconocidas por nosotros y ligadas por una relación recíproca.

Nuestra vida está llena de estos nombres, puesto que los nombres hacen referencia a los conceptos. En efecto, la *prónoia* (esto es, la providencia) organiza incluso antes que el intelecto la actividad que es necesario atribuir tan solo al Bien. Porque solo el Bien es más divino que el intelecto, ya que el intelecto, tan exaltado, desea el Bien en toda la realidad y antes que cualquier otra cosa. El destino, por su parte, puesto que une todas las realidades que llegan a existir, produce claramente la relación entre los eventos.

Aquellos que conocen a fondo la verdad divina aclaran estos conceptos mediante los términos y, en efecto, llaman *klôstêres* (esto es, hiladores del destino[19]) a ciertos seres divinos que se reparten[20] por la realidad y a los momentos por los que pasan las partes de la realidad. De este modo me parece que ellos quieren entender la unión de los eventos decididos por el destino, unión que el destino mismo impone a esas realidades entrelazadas en virtud de una causa singular y superior a ellas.

8. Y es que el hecho de que la providencia no sea representada por la realidad que entra dentro del plano providencial o por la donación

18. Sobre la diferencia entre la providencia (*prónoia*) y el destino (*heimarméne*) como causa de los acontecimientos hay que decir que el segundo ocupa una posición de subordinación a la primera, en tanto que la primera se ocupa de los seres que ella misma ha producido y que reciben el bien que de ella dimana, mientras que el segundo solo se ocupa de los seres que están sujetos al ciclo del devenir y de la generación natural.

19. Moerbeke traduce este rarísimo término griego con la palabra latina *alligatores* (atadores). En otros contextos *klōstér* significa «hilo». En un epigrama (292) aparece la expresión *moirôn klōsteri* con el sentido claro de «hilo del destino». Hemos dado una interpretación cercana a esta en nuestra traducción no sin algunas dudas. Lo cierto es que en la mitología tradicional el destino es representado frecuentemente por un huso o por una mujer, generalmente anciana, que maneja un huso en el que se entrelazan los hilos que vinculan a las almas con el destino que les ha tocado en suerte.

20. *Dispertitos*. Issac traduce el término de forma libre como *êtres divins régissant les destinées* (p. 32).

que está presente en tal realidad, sino por la causa providente, y que el destino no pueda ser reducido a los eventos conectados o a la conexión que se da en el conjunto de consecuencias de los hechos que se producen, sino al principio que efectúa esa misma conexión, puedes derivarlo de que nos imaginamos que la providencia y el destino son una cierta potencia activa[21]. Efectivamente, siempre las causas capaces de producir un efecto son distintas de los efectos mismos. De modo que aquí tenemos tres distinciones: aquello que hace, aquello que es hecho y la acción de hacer[22]; o bien en el caso que estamos discutiendo, la causa providente, la realidad que es objeto de la providencia y la acción que la providencia ejerce sobre su objeto; en otros términos: lo que vincula, lo que es vinculado y la acción que ejerce lo vinculante sobre lo vinculado.

Es claro que en esta tríada lo que hace es distinto de lo hecho; si la segunda realidad es múltiple, la primera ha de ser simple; si la segunda participa del Bien, la primera ha de ser imparticipable; y es que siempre la causa activa posee un rol más importante que la realidad causada[23].

Por lo tanto, si la providencia es definida como causa de los bienes, entonces afirmamos que ella misma es el origen de los bienes y no puede tener necesidad de otros factores que la hagan buena; y así, si el destino conecta los diversos eventos, decimos que no puede ser él mismo objeto de conexión por ningún otro factor.

Puesto que existen con relación a tales problemas estas nociones comunes que acabamos de ilustrar, se deberá comprobar en un segundo momento qué realidades dependen del destino y qué realidades de la providencia; pero primeramente qué realidades dependen del destino.

En definitiva, estos conceptos nos permiten decir que el destino es la causa de las relaciones. Consideremos, pues, cuáles son las realidades conectadas y de qué naturaleza son.

9. De modo que, entre los entes algunos existen en la eternidad y otros en el tiempo. Con la expresión «en la eternidad» entiendo aquellas realidades cuya acción y cuyo ser son eternos, mientras que con la expresión «en el tiempo» me refiero a aquellos seres cuya existencia no es estable, sino que deviene siempre, aunque sea en un tiempo infinito[24].

21. Véase Proclo, *In Tim.*, I, 415.

22. Sobre esta estructura triádica del proceso causa-efecto véase Aristóteles, *Física*, VIII.10, 266a1 ss.

23. Este es un principio esencial de la metafísica neoplatónica, esto es, el de la superioridad ontologica de la causa sobre el efecto: véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 7.

24. Platón usa la expresión «lo que deviene continuamente y nunca es» (*Timeo*, 27d) para referirse al mundo de la generación y la corrupción con el fin de diferenciarlo del ser inteligible eterno. Por otro lado, en los *Elementos de teología* (Prop. 55) Proclo distingue entre aquellos seres que se encuentran en el mundo del devenir, pero poseen una duración temporal perpetua y aquellos otros que poseen solo una duración limitada.

Existen elementos intermedios entre estas realidades, los cuales, por un lado, poseen un ser más estable y mejor en virtud de su generación, y por otro lado, actúan siempre; el ser de tales entes pertenece a la dimensión de la eternidad, mientras que su acción pertenece a la dimensión de la temporalidad. Todo proceso, en efecto, ha de desarrollarse desde sus primeros principios a sus elementos últimos a través de elementos intermedios[25]. Puesto que los entes son eternos o temporales según ambos aspectos, es necesario que se dé una dimensión intermedia, la cual posee un ser eterno y su acción se da en el tiempo, o bien al contrario posee un ser temporal y su acción es eterna. Pero esto último es imposible, puesto que implícitamente se establecería que el actuar es anterior al ser. Por lo tanto, la dimensión intermedia ha de ser ontológicamente eterna, pero ha de estar ligada a la temporalidad por lo que se refiere a su acción.

Estos tres niveles del ser que te han sido puestos en evidencia pueden ser definidos, respectivamente, como nivel intelectual, nivel psíquico y nivel corpóreo. Con el término «intelectual» indico toda realidad que sea ontológicamente eterna y esté dotada de capacidad noética; con el término «corpóreo» entiendo, por contra, una realidad que deviene siempre en el infinito temporal o bien en un tiempo determinado; con el término «psíquico», en definitiva, aquella realidad ontológicamente eterna, pero que actúa en el tiempo. ¿Dónde has de situar, pues, las realidades conectadas entre sí?

10. Toma en consideración ahora la noción de aquello que está *eîresthai* (esto es, conectado) asumiendo que ella indica simplemente aquellas realidades que mutando en el tiempo están ligadas y no separadas en el espacio; y si estas realidades se dividen espacialmente aun existiendo en el mismo tiempo, tienen en todo caso una determinada forma de conexión recíproca. Por ello, aunque estas realidades estén divididas en el sentido espacial o temporal, son reconducidas de alguna manera hacia la unidad y hacia una simpatía[26]. Y en términos generales las cosas que son puestas en conexión no pueden padecer esto por sí mismas, sino que tienen necesidad de otro ente que haga posible ese *heirmós* (esto es, esa conexión).

Así pues, si las realidades controladas por el destino son todos los entes en conexión recíproca, en virtud de nuestra noción común de destino, y si aquellas realidades que están conectadas y divididas, y están diferenciadas en el sentido espacial o temporal, y además por naturaleza están conectadas en virtud de otro ser, como prevé la noción universal

25. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 106.

26. *Compassionis* en la traducción de Moerbeke. La *sympathéia* es un elemento muy importante en la concepción estoica del *fatum* (véase SVF II, 475, 532, 534, 546). También estuvo presente en la concepción neoplatónica de la integral constitución del cosmos: véase Plotino, *Enéada* III.1, 5; IV.5, 2-3.

de conexión, son movidas por otra cosa y tienen una naturaleza corpórea —aquellas que existen independientemente de los cuerpos son en parte mejores a causa del lugar o del tiempo, y en parte, aun estando su actuar temporalmente connotado, parecen estar libres de relación espacial—, es claro entonces que esas realidades que son determinadas y puestas en recíproca relación por el destino son movidas por otra cosa y tienen naturaleza corpórea.

Por lo tanto, si hemos demostrado esto, es evidente que al identificar el destino con la causa de la conexión, lo consideramos a él mismo como el principio de las realidades que reciben de otro elemento externo el movimiento y son corpóreas.

11. Una vez que hemos logrado este resultado es necesario que nos preguntemos a nosotros mismos cuál se dice que es y es verdaderamente la causa más próxima de los cuerpos y cuál es el principio en virtud del cual las realidades que reciben el movimiento del exterior pueden moverse, vivir, perdurar en la condición que les es propia y hacer todo eso que está en su poder.

Podemos examinar las realidades corpóreas observando principalmente, si te parece bien, nuestros cuerpos y tratando de comprender qué es lo que los mueve, los nutre, los vuelve a tejer constantemente[27] y los mantiene en su estado. ¿Acaso este factor no es representado por la fuerza vegetativa?

Esta fuerza actúa de un modo análogo en los seres vivientes y en las plantas asumiendo una doble función: regenerar los cuerpos de tal manera que no se disgreguen y mantener toda realidad concreta en su propia condición natural. En efecto, no es la misma cosa añadir a una realidad aquello que le falta y preservar el estado propio de esa realidad. Por lo tanto, si no solo en nosotros, en los otros seres vivientes y en las plantas, sino también en el mundo incorpóreo existe una naturaleza única capaz de mantener los cuerpos en su propio estado y de hacer que se muevan, como ocurre también en nuestro caso —de otro modo, ¿cómo podremos definir los cuerpos *ékgona* (esto es, producidos por la naturaleza)?—, es necesario que la naturaleza sea la causa de las conexiones y en ella se debe buscar el denominado *destino*. Quizás por esta razón el genial Aristóteles solía definir como «disconformes con el destino» el crecimiento y el nacimiento que se producen fuera de su tiempo[28]. El divino Platón, por su parte, decía que el mundo considerado en sí mismo sin referencia a los

27. *relexens semper*. La metáfora procede de un pasaje del *Fedón* platónico (87e) en el que se dice que el alma reteje continuamente lo que se va gastando.

28. Véase Aristóteles, *Física*, V.6, 230a31-b1. Hay que tener en cuenta que esta concepción que expone aquí Proclo está seguramente muy influenciada por la doctrina de Alejandro de Afrodisias (*Acerca del destino*, 6,170) según la cual el destino no es sino la naturaleza, que indica el camino, pero no implica necesidad alguna en los acontecimientos.

dioses inteligibles padece una degeneración por causa de un destino fundamentalmente material y por una concupiscencia originaria[29]. Junto a ellos también los dioses dan una respuesta, pues dicen que no debes mirar a la naturaleza, sino al destino, ya que este es su verdadero nombre, confirmando nuestro razonamiento[30].

12. De este modo hemos descubierto qué es el destino y de qué manera él es la naturaleza de este mundo como substancia incorpórea que es en tanto que principio rector de los cuerpos, vida y presencia substancial, si es verdad que él mueve los cuerpos internamente y no de manera extrínseca, imprimiendo a toda cosa el movimiento en base al tiempo y vinculando los movimientos de todas las cosas distantes temporalmente y espacialmente. Gracias a él igualmente las realidades mortales están ligadas a las eternas, participan de su movimiento y están conectadas por simpatía[31].

En efecto, la naturaleza que está en nosotros une todas las partes del cuerpo y vincula recíprocamente las acciones que se encuentran en los cuerpos mismos, y esta naturaleza representa una suerte de destino de nuestro cuerpo. Igual que en el cuerpo existen partes con más importancia y otras menos esenciales, y las segundas siguen a las primeras, así también en el todo la generación de las cosas menos importantes sigue el movimiento de las cosas más importantes: piensa, por ejemplo, en cómo la generación de las realidades sublunares sigue los periodos celestes; y los ciclos que se desenvuelven aquí abajo no es sino una imagen de los ciclos de arriba.

Puesto que estos argumentos han sido tratados ampliamente por todos los autores antiguos, no quiero prolongar este discurso[32].

13. No te será difícil, entonces, ver que la providencia es precisamente como la hemos definido. En efecto, si la identificas con la fuente primera de bienes en cuanto causa divina, lo haces correctamente. En caso contrario, ¿de qué otro sitio le vendría a toda realidad la participación en el Bien más que de lo divino? Así, Platón dice que solo Dios puede ser considerado causa de los bienes[33].

Por otro lado, la providencia, siendo superior a todas las realidades, ya sean inteligibles, ya sean sensibles, es superior al destino: por lo tanto, las realidades que dependen del destino dependen también de la providencia, y de esta forma están recíprocamente ligadas en virtud del destino, mientras que pueden participar del Bien gracias a la providencia; de modo que la conexión tiene como fin el Bien y la providencia es en cuanto tal el fin del destino.

29. Véase Platón, *Político*, 272e.
30. Véase *Oráculos caldeos*, fr. 102.
31. Sobre la simpatía entre los distintos órdenes del mundo véase Proclo, *In Tim.*, I, 412.
32. Véase Platón, *Timeo*, 37d; Aristóteles, *Física*, IV.14, 223b28.
33. Véase Platón, *República*, II, 379c.

Las realidades que están bajo el control de la providencia, por contra, no tienen todas necesidad del destino: por ejemplo, las entidades inteligibles están fuera de su dominio, porque ¿dónde efectivamente podría tener su lugar el destino entre las realidades incorpóreas si el hecho de estar en conexión implica temporalidad y movimiento corporal?

Me parece que, precisamente a partir de estas consideraciones, Platón había afirmado que la naturaleza de este mundo está compuesta dependiendo en parte del intelecto y en parte de la necesidad y que, sin embargo, el intelecto domina sobre la necesidad[34]. Platón identifica después la necesidad con la causa del movimiento de los cuerpos, mientras que en otras ocasiones la llamaba «destino» en cuanto obliga a los cuerpos a moverse bajo el impulso de una fuerza externa[35]. Y, en efecto, esto es verdad: todo cuerpo está obligado a hacer aquello que hace y a padecer aquello que padece como el calentar o el ser calentado, el enfriar o el ser enfriado. No existe libre elección en los cuerpos, puesto que dirás que es propio de ellos el estar sometidos a la necesidad y carecer de una tal elección libre. Esto es lo que se da en los cuerpos y nada mejor que esto. Porque incluso aquello que se mueve circularmente, siendo una realidad dotada de este tipo de movimiento, está obligado por una forma de necesidad a moverse así, como el fuego se mueve necesariamente hacia la periferia y la tierra hacia el espacio central[36].

Así pues, la necesidad, al parecer de Platón, existe antes que los cuerpos y por el mismo motivo continúa existiendo también después de su destrucción. A la inteligencia, por contra, la libera de estar sujeta a la necesidad, dado que domina sobre ella. Por lo tanto, si la providencia es incluso superior al intelecto, es claro que ella domina sobre el intelecto y sobre todas las realidades que son controladas por la necesidad, mientras que la necesidad tiene poder solo sobre los entes que están a ella subordinados. Por esta razón toda realidad que tenga naturaleza inteligible depende únicamente de la providencia, mientras que un ser que esté corporalmente determinado ha de someterse a la necesidad.

14. Considera que, en efecto, existen dos géneros de cosas, las inteligibles y las sensibles; cada uno de los dos géneros constituye una dimensión aparte: la providencia gobierna el mundo superior de las realidades inteligibles y las sensibles, mientras que el destino gobierna el mundo inferior de las realidades sensibles. La providencia difiere del destino en la medida en que Dios no es idéntico a lo divino, me refiero a aquello que es divino por participación pero que no es tal por sí mismo. En efecto, como tú mismo puedes ver, también en los otros ámbitos aquello que es

34. Véase Platón, *Timeo*, 48a.
35. Véase Íd., *Político*, 272e; *Timeo*, 89c.
36. Véase Íd., *Timeo*, 62c ss.

primero difiere de aquello que existe en virtud de la participación en lo primero; tal es el caso de la luz: se puede definir como luz ya sea la del Sol, ya sea la del aire, pero una es la luz primera, por así decir, mientras que la otra es luz en sentido derivado. Así, la vida en sentido primario está en el alma, mientras que en un sentido derivado, en virtud de esa vida que está presente en el alma, pertenece también al cuerpo.

Así pues, la providencia es, en cuanto tal, Dios, mientras que el destino es simplemente una realidad que participa de lo divino pero que no es Dios mismo; y ello porque el destino depende de la providencia y representa un reflejo de ella.

Si la providencia tiene con respecto a las realidades inteligibles una relación semejante a aquella que el destino tiene con respecto a las realidades sensibles —porque la providencia reina sobre las cosas inteligibles, y el destino sobre las sensibles—, entonces por permutación, como dicen los geómetras, la providencia debe tener una relación con el destino análoga a aquella que las cosas inteligibles tienen con las realidades sensibles. Ahora bien, las realidades inteligibles son los entes primeros y los otros dependen de ellas; luego la providencia es la primera en ser lo que es, mientras que el orden del destino es dependiente de ella.

Y con respecto a estas cuestiones ya se ha hablado bastante.

[IV]

15. Pero si te parece bien, acudamos a la segunda disputa, es decir, a la cuestión de las almas separables y las almas inseparables de los cuerpos. Toma para ella como referencia la filosofía de Aristóteles[37]. Ciertamente él dice que a toda alma, puesto que tiene una operación que no necesita para nada del cuerpo, le ha correspondido en suerte una substancia distinta y externa al cuerpo, y de él mismo separable. Y esto es necesario: si, dado que la acción se produce sin el cuerpo, pusiéramos la substancia en el cuerpo, la acción sería mejor que la substancia, y la operación no tendría ninguna necesidad de algo que le es inferior para actuar en conformidad con su propia naturaleza, aun estando radicada en esa substancia. Pero esto es imposible: por lo tanto, es necesario que el alma opere separadamente del cuerpo y sea separable de él.

16. Examina, pues, queridísimo amigo, qué alma entre aquellas que están presentes en nosotros podremos afirmar que no tiene necesidad en absoluto del cuerpo para actuar tal como ordena su naturaleza.

¿Será quizás el sentido? Pero toda capacidad sensorial se sirve del cuerpo como órgano y con este opera en torno a los objetos sensibles,

37. Véase Aristóteles, *De anima*, I.1, 403a10-12.

con los ojos, con los oídos y con todos los otros órganos por los cuales es movida y padece la misma afección que ellos.

¿Qué se debe decir, entonces, de la ira o del deseo? Ves que estas emociones cooperan continuamente con las partes del cuerpo, con el corazón y el hígado, y no se dan nunca separadamente del propio cuerpo[38]. En efecto, ¿cómo podrían las emociones que operan con la sensación no servirse también del cuerpo, cuando es el propio sentido el que es movido siempre por medio del cuerpo? Sabemos, según creo, que todas las potencias apetitivas actúan siempre con el sentido: ¿por medio de qué cosa podría airarse o qué cosa podría desear una realidad privada de sensibilidad? Por lo tanto, bien dice Plotino que todas las pasiones son sensaciones, o bien no se dan sin una sensación[39]. De modo que si la ira o el deseo se desarrollan con el auxilio del sentido —aquel que se enfurece experimenta una sensación desagradable, mientras que aquel que desea experimenta una sensación placentera— y si todo aquello que actúa a través de la sensación actúa igualmente a través del cuerpo —el sentido se da en compañía del cuerpo—, es necesario que quien experimenta ira o deseo desarrolle tales emociones con el auxilio del cuerpo. Estas formas de vida, puesto que son irracionales, actúan, tal como la naturaleza prescribe para ellas, con el cuerpo.

17. Observando ahora el alma racional verás cómo posee la tercera y más perfecta forma de vida. Ella entra en relación con las formas inferiores de vida y enmienda su conocimiento en caso de error, como cuando, desde su superioridad, demuestra que la sensación ha cometido una imprecisión en la actividad cognoscitiva que le es propia (la sensación, por ejemplo, afirma que el Sol tiene el diámetro de un pie, o bien comete análogos errores en relación a otras cuestiones), o bien trata de controlar los comportamientos que están privados de moderación, como cuando, pronunciando aquella famosa expresión de Homero: «soporta, corazón mío»[40], reprime deseos intensos semejantes a perros que ladran, o incluso se esfuerza en domar[41] los placeres que son experimentados por el cuerpo y el deseo que nace de ellos, controlando con un comportamiento moderado la fuerza de tales emociones. Y es que en todas estas actuaciones el alma racional se manifiesta reprimiendo todos los movimientos irracionales, ya sean los que tienen que ver con el conocimiento, ya sean los apetitivos, y liberándose a sí misma de esos movimientos como ajenos que son a ella misma.

38. Con respecto al corazón y el hígado como asientos de las partes irascible y concupiscible del alma, véase Platón, *Timeo*, 70a.

39. Véase Plotino, *Enéada* I.1, 12-13.

40. Homero, *Odisea*, XX, 17.

41. Alusión probable al mito del carro alado: véase Platón, *Fedro*, 254a.

Pero es oportuno salir a la caza de la naturaleza propia de toda realidad partiendo no de aquellos entes que hacen un uso incorrecto de ella, sino de aquellos que actúan en conformidad con la naturaleza misma. De manera que, si nuestra razón, cuando opera como tal, ejerce coerción sobre las inciertas sensaciones de los placeres producidos por el deseo, castiga el movimiento precipitado del furor, corrige la sensación, pues está llena de errores, diciendo que nada de aquello que vemos y sentimos es cierto, y sus afirmaciones están sostenidas por razones interiores que no ha conocido en ningún caso a través del cuerpo o a través de los conocimientos corpóreos[42], está claro entonces que en virtud de esta actividad la razón misma toma evidente distancia con respecto a los sentidos, liberándose tanto de sus deleites como de sus pesares.

18. Después de la forma de vida propia del alma racional veo que está en nosotros otro tipo de movimiento superior a la propia alma racional; este movimiento se manifiesta cuando los movimientos inferiores desaparecen y no producen ya el tumulto[43] del cual ellos son generalmente responsables. Gracias a este movimiento el alma se vuelve hacia sí misma y ve su propia substancia, sus propias virtudes, los armoniosos principios de los cuales está constituida, las muchas vidas de las cuales representa el cumplimiento; y se redescubre a sí misma como un universo racional, reflejo del mundo superior del cual proviene y modelo de las realidades inferiores sobre las cuales gobierna.

En relación con esta actividad del alma se dice, amigo mío, que tienen mucha importancia las matemáticas y la geometría, que es la madre de vuestra arte. Porque estas disciplinas están separadas de los sentidos, liberando al intelecto de las formas de la vida irracional que lo circundan, y lo conducen a la contemplación de las especies incorpóreas, anticipando la futura sabiduría mistérica con la plena comprensión de las realidades más santas.

Piensa, efectivamente, cómo estas disciplinas que se encuentran en la base de la actividad intelectual poseen, según hemos dicho, la capacidad de purificar. Porque, por más que estas ciencias tuvieran asumido que el alma está repleta de imágenes y no posee un saber sutil y libre de la rudeza de la materia, ellas con todo ponen al descubierto los principios de los cuales desciende la certeza irrefutable de la demostración y las especies completamente ciertas, inmateriales y sin ninguna relación con la basteza de las realidades sensibles: en efecto, ¿cómo podrían no tener estas disciplinas una capacidad purificadora sobre nuestra vida intelectual con respecto a

42. Véase Platón, *Fedón*, 65d.

43. *tumultum* en la traducción de Moerbeke. Detrás está la palabra *thórybos* (alboroto, jaleo), que es utilizada por Platón para significar el rumor que procede de las facultades inferiores del alma: véase, por ejemplo, *Timeo*, 43b; *Fedón*, 66d.

los elementos *ánoia* (esto es, carentes de inteligencia) y no allegarse a la divina intuición omniabarcante[44] de los seres?

19. Tras estas dos actividades la parte racional del alma, como se ha dicho, recurriendo a su propia inteligencia suprema desea contemplar a sus propias almas hermanas en el universo, almas que por voluntad del padre gobiernan el cielo y la tierra y de cuyo séquito también ella forma parte.

El alma racional ve por encima de toda alma las substancias inteligibles y las jerarquías superiores; por encima de toda alma, en efecto, está el intelecto que participa ya de la condición divina y le dona al alma la capacidad intelectual. Y observa esto de nuevo: incluso más allá de estas realidades están las mónadas que se encuentran por encima del propio intelecto de los dioses y de las cuales la multitud de las entidades inteligibles recibe su propia unidad. Es necesario, en efecto, que por encima de todo ente que participa de la unidad se dé la causa capaz de producir la unidad misma, como por encima del ser viviente debe existir la causa que lo hace vivir; por encima del ente que posee la naturaleza inteligible, la potencia inteligible misma; y, en definitiva, por encima de toda realidad que participa de algo distinto, la hipóstasis que no participa de nada.

En función de esta serie de realidades inteligibles, que conducen a niveles más altos, me parece haber puesto en evidencia, para quien no está completamente ciego, cómo es que el alma, dejando en el mundo inferior la sensación y el cuerpo, es conducida hacia arriba gracias a la contemplación intelectual en torno a las inmutables y auténticamente místicas *epibolaí* (esto es, intuiciones) de los dioses ultramundanos[45].

Porque, ¿de dónde y a través de qué acciones podría de otra manera llegarles a los *ekgonoi*[46] (esto es, hijos) de los dioses la capacidad de aclarar las ocultas decisiones divinas? ¿De qué modo podría decirse que las almas *enthousiázein* (esto es, entran en estado de éxtasis)[47], y que a través de una locura divinamente inspirada superior al estado de sobriedad, son capaces de unirse a los dioses mismos? Me refiero a aquella Sibila, quien apenas nacida ya profetizaba con una increíble habilidad[48]; y sus contemporáneos escuchándola comprendieron cuál era su verdadera naturaleza y de qué orden del todo había descendido sobre la Tierra. Lo mismo se puede decir de toda otra alma que ha obtenido en suerte el participar de lo divino.

44. *circumspectionem*. El término puede tener que ver con el puesto de vigilancia (desde el punto de vista militar: *periōpé*) que Platón utiliza como metáfora en *Político*, 275e.

45. Véase Platón, *Fedro*, 234d; Plotino, *Enéada* I.6, 4.

46. La expresión *ékgónoi theôn* está en Platón, *Timeo*, 40d.

47. *Indivinari* en la traducción de Moerbeke. La expresión griega está en Platón, *Fedro*, 244d.

48. Véase Platón, *Fedro*, 244b ss.

20. En resumidas cuentas, digamos que el alma, teniendo una naturaleza racional e inteligible, actúa de la manera que sea sin relación alguna con el cuerpo y con la sensibilidad: por ello es necesario que tenga una substancia independiente ya sea del cuerpo, ya sea de la sensación.

Todo esto se demuestra nuevamente como algo por sí evidente a partir del hecho de que el alma que es capaz de actuar en base a su propia naturaleza es de una dignidad superior a lo que ella sería si estuviera controlada por el destino. Pero si ella se deja influenciar por la sensación deviene irracional y corpórea, asimilándose a las realidades del mundo terrenal y, conviviendo con personas intemperantes, termina también ella sometiéndose a la causa que gobierna esas realidades.

En efecto, era necesario que existiera un tal género de entes superiores según la substancia al destino, pero a veces sometidos a él a causa de su conducta. Porque si existen realidades que por toda la eternidad están en una posición superior a las leyes del destino[49], y otras que, por el contrario, durante su existencia completa han de estar subordinadas a las secuencias fatales, debe también existir una naturaleza intermedia que a veces esté libre de la acción del destino y a veces esté sujeta a ella. Y es que la procesión de los seres, incluso en mayor medida que la propia posición espacial de los cuerpos, no deja lugar al vacío, sino que han de existir elementos de conjunción entre los extremos que permitan su recíproca conexión[50].

21. Estas verdades no han sido reveladas solamente por Platón, sino también por las respuestas de los oráculos. Los oráculos advierten a través de aquellos hombres a los cuales les tocó el gran honor de ser intérpretes de las verdades místicas especialmente lo siguiente: «no mires la naturaleza, puesto que su verdadero nombre es destino»[51], y también «no acrecientes el poder del destino, puesto que él tiene en otra cosa su propio fin»[52]. Ellos nos advierten de los peligros derivados del vivir bajo el poder del destino y de una actitud consistente en dejarnos someter a la misma autoridad que los «rebaños del destino»[53]. De este modo los oráculos nos alejan de los sentidos y de los deseos materiales —porque es a causa de estos elementos que nos corporeicemos y habiendo devenido simples cuerpos seamos controlados según la necesidad del hado; y es

49. La expresión está tomada seguramente de Platón, *Timeo*, 41e.

50. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 28: aquí se establece el principio de la continuidad en la constitución de la realidad por procesión de niveles ontológicos (*próodos*). Es una característica peculiar de la ontología de Proclo la afirmación de la existencia de entidades mediadoras entre los distintos órdenes de realidad: esta necesidad está en la base de la doctrina de las Hénadas, que como se sabe no está presente en Plotino.

51. Véase *Oráculos caldeos*, fr. 102.

52. *Ibid.*, fr. 103.

53. *Ibid.*, fr. 153.

que el ser similares hace que las realidades devengan unas conforme a las otras; aquello que deviene similar a otra realidad (no tiene importancia cuál sea la naturaleza de esta realidad) participa también de la condición de esa misma realidad y, por lo tanto, del principio que la gobierna. No es posible que exista en el universo un ente privado de un principio que lo determine o de una causa superior (esto vale ya sea para las partes singulares, ya sea para el todo), sino que todas las realidades dependen de factores diversos por los cuales se da una diferencia en la forma de vida entre los distintos entes—. En definitiva, los oráculos enseñan cómo conducir una vida lo más similar posible a la de los dioses y cómo vivir en una condición de absoluta pureza, de tal manera que no entremos en el número de aquellos que están sometidos al destino. Quienes comprenden —dicen ellos— las obras del padre se hacen dignos de reverencia y huyen a la fatal ala del destino[54].

22. Conduciendo este tipo de vida el alma no pertenecerá, pues, al grupo de los entes que están bajo el control del destino. Pero si se interesa por la condición del cuerpo y desea aquellos bienes que son definidos como «corpóreos», buscando honores, poder y riquezas, su condición es semejante a la del filósofo que se embarca en una nave y allí es encadenado[55]: está sujeto también él a los vientos que mueven la nave, y puede ser maltratado por alguno de los marineros u ofendido por alguno de sus carceleros. De modo que si decimos adiós a las cosas que nos tienen atados, comprenderemos la fuerza de la virtud y nos daremos cuenta de que el destino puede actuar sobre la realidad circundante, pero no sobre nosotros. Porque, amigo mío, toda catástrofe que nos golpee puede, como mucho, golpear nuestra casa, destruyendo los muros y las piedras, o quemar como leña las cosas mortales y corruptibles que tenemos, o llevarse consigo nuestras riquezas, puesto que estos son bienes extrínsecos y por ello podemos ser privados de ellos por obra de otros hombres. Entre las cosas que poseemos ninguna tiene tanto valor como para perjudicarnos realmente cuando desaparece, incluso aunque contuviera el poder humano más grande.

Porque si somos atemperados, lo somos independientemente de aquello que poseemos, y si nuestro fin es la contemplación del ser no podemos perder este hábito; aunque padezcamos terribles desventuras, como tú dices, seguiremos glorificando los principios del todo e investigando las causas de los eventos.

23. Así pues, no debemos, en base a las acciones que el alma lleva a cabo en su condición más baja, reprocharle su subordinación a la necesidad, sino que por el contrario hemos de admirar primeramente su insuperable

54. *Ibid.*, fr. 130.
55. Véase Plotino, *Enéada* III.4, 6.

virtud. Porque, si somos conscientes de ello, ninguno de los eventos terrenales podrá perturbarnos. En cambio, cuando nuestro cuerpo está turbado y nos quejamos de alguna desgracia que nos afecta, no somos verdaderamente nosotros los que afirmamos eso, sino que lo que así se expresa es la parte de nosotros mismos que está sujeta al deseo, a la cual pertenecen los placeres y, por tanto, también los dolores del cuerpo. Y cuando estamos afligidos por haber perdido nuestros bienes y no ser capaces de recuperarlos —es propio del alma también el deseo de riquezas—, o bien cuando nos indignamos porque nos consideramos ofendidos por alguien o bien sufrimos la pérdida del poder, todas estas emociones no pertenecen a nuestra alma más noble, sino a aquella que reside en el corazón y vive en el mundo terrenal; es esta, efectivamente, la que busca el honor.

La razón que está en nosotros, engañada en medio de estas situaciones, sigue a los elementos más bajos y al mismo tiempo se deja perturbar por ellos. Ella es un intelecto ciego y aún no purificado, que no puede mirarse a sí mismo y a aquellos seres que están antes de él y después de él. Una vez que el alma se libera de esos elementos que tras la caída la habían recubierto deviene consciente de lo que está en ella misma y de cómo su naturaleza no consiste ni en las cosas corpóreas —que son inferiores a ella— ni en las realidades que, en virtud de su contacto con lo divino, actúan libremente —estas, en efecto, la preceden en la jerarquía del ser—, sino que consiste en vivir según la virtud. Porque esta condición es la única verdaderamente libre, libre de todo dominio y propia del hombre libre; ella es además la verdadera potencia del alma y potente es aquel que la posee: porque el poder tiene como finalidad el conservar íntegro y preservar el ser que lo posee.

24. Si alguien toma en consideración la parte mala del alma, entonces mira a su lado débil, por más que posea cualquier otro poder. Y es que existe una diferencia entre la potencia de los instrumentos y la potencia de aquellos que se sirven de esos instrumentos[56]. De modo que toda alma en la medida en que participa de la virtud es también libre, mientras que si toma parte del mal se debilita, se pone al servicio de otros, y no solo del destino, sino también de todos aquellos —como se suele decir— que a voluntad pueden dar o eliminar el objeto del deseo, puesto que aquel que participa de la virtud solo sirve a quienes son capaces de procurar y aumentar el objeto de su deseo. Estos seres son, en efecto, los dioses, en los cuales está la verdadera virtud de la que deriva la que está en nosotros. Y es Platón quien en ciertos pasajes dice que una semejante forma de servicio voluntario coincide con la suprema forma de libertad[57]. Quien está

56. Véase Proclo, *In Remp.*, I, 171,22-172,6.

57. El término griego *ethelodouleía* remite directamente al *Banquete* de Platón (184c) en el que Sócrates habla del voluntario y completo sometimiento del amante por el amado.

al servicio de los seres que ejercen el poder sobre todo lo real deviene similar a ellos, de modo que también nosotros podemos gobernar sobre el universo, tal como él dice: «teniendo una naturaleza perfecta y alada se eleva a lo alto y gobierna todo el mundo»[58]. Esto es lo que les toca a las almas más divinas de entre las nuestras, mientras que lo que les toca a las últimas almas es el estar ligadas al cuerpo como a una cárcel, viviendo una vida privada de libertad en lugar de una vida libre y autónoma; por su parte, las almas que se encuentran en una condición intermedia, en la medida en que se liberan de las pasiones y de los cuerpos, superan la dimensión de la necesidad dirigiéndose hacia una vida que es capaz de controlar el ámbito de la generación.

25. Y es que, una vez más, si antes del alma existen el Intelecto y Dios, y después del alma las pasiones y los cuerpos, los segundos han de vivir en una condición de constricción, mientras que los primeros actúan de mejor forma que la necesidad, pues son realidades perfectamente libres.

Es necesario, pues, que el alma, habiendo sido hecha o de los primeros o de los segundos, o bien se someta a la necesidad de las realidades peores, o bien a la libertad de los mejores, que sirva a los entes superiores que tienen una función de mando o a aquellos inferiores que no son libres, que devenga también ella principio junto con los otros principios o se haga esclava como son esclavas las otras realidades inferiores. Por lo tanto, si el alma se eleva y recupera su potencia, es decir, su virtud, no considerará que nada sea terrible por más que se produzca algún infortunio en el cuerpo o fuera del cuerpo. Y ello porque lo que le pasa al instrumento no afecta a quien lo usa. Si aquel que utiliza el instrumento, sea cual sea el estado en que se encuentre este, actúa con virtud, será capaz de comportarse con coraje cuando el cuerpo languidece y con templanza cuando su cuerpo está sano, será *megalóphronos* (esto es, tendrá altura de pensamiento) en la pobreza y se llevará con moderación en la riqueza, antepondrá el disfrute de la virtud a todos los bienes efímeros y contrapondrá la libertad de la virtud misma a la esclavitud de las condiciones contrarias, encontrando en su propia interioridad la salvación de los peligros que lo amenazan en el mundo externo.

Porque no creas que solamente vosotros podéis decir: «dada una cierta fuerza podemos levantar un cierto peso»[59] —cosa más que sabida—, pues aquellos que actúan con virtud pueden decir con más verdad si cabe: «aquellos que viven de acuerdo a la virtud adornan la virtud otorgada por el todo con otra virtud que lo es verdaderamente».

Quien actúa así es verdaderamente libre y generoso. El malvado, por el contrario, es esclavo de todos, aunque parezca que pueda mandar sobre

58. Platón, *Fedro*, 246c.
59. Probable referencia al famoso dicho de Arquímedes (fr. 15,2).

todos, a imitación de aquellos que son castigados en Egipto, los cuales se ven rodeados de máscaras que se ríen de ellos. Los malvados, no teniendo el control sobre sí mismos, están sujetos a la necesidad y, distanciados de los dioses, son utilizados por el universo como animales.

26. Por lo tanto, cuando quieras ver la libertad que está en el hombre, mira el alma que vive en conformidad con la naturaleza. Ahora bien, aquel que vive en conformidad con la naturaleza no puede ser débil. Porque no hay debilidad alguna en quien vive en conformidad con la naturaleza. En verdad, no es débil el alma que no está repleta de maldad, puesto que en todos los seres el mal se da como debilidad.

Y si consideras las cosas de este modo, verás cuál es la verdadera naturaleza de la libertad, cómo ella se sirve con sabiduría de las circunstancias, cómo impide que las pasiones, propias de las formas inferiores de vida, puedan nacer o cómo trata de poner remedio a estas mismas pasiones si han nacido ya, cómo remite al destino el control sobre las realidades que vienen después de ella, pues tiene sobre ellas el control (la libertad está ligada a las esferas cósmicas superiores y a los entes más perfectos)[60].

Sean estas nuestras consideraciones sobre la segunda cuestión.

[V]

27. Afrontemos la tercera cuestión y digamos en consecuencia cuáles son y de qué modalidad las formas del conocimiento: si las dejamos indistintas, erraremos en cuanto a los hechos y a las doctrinas del divino Platón. ¿Quizá entonces comprendamos otra forma de conocimiento entre las divulgadas por Aristóteles y Platón, esto es, aquella representada por la simple verdad de hecho sin referencia a la causa? Se ha solido atribuir esta primera forma de conocimiento a las almas que inician su camino de purificación. Dicen que este conocimiento es opinión[61] y es propio de quienes están versados en los asuntos prácticos, mientras que quienes se han desvinculado ya de las cuestiones humanas tratan acerca del Ser; y, en efecto, la *paideía* (esto es, la instrucción) es la liberación de las pasiones desmesuradas y representa, aún en mayor medida, la vía para pasar del control de las pasiones hacia la absoluta imperturbabilidad. Porque la razón no quiere experimentar emociones sino de una manera limitada y, por tanto, se libera de las cadenas de las pasiones.

28. Junto a esta forma de conocimiento los pensadores de la misma escuela nos aportaron también otra forma de saber, esto es, el que procede de principios como premisas y conoce las causas. Tal saber al-

60. Véase Plotino, *Enéada* I.1, 2.

61. El mismo Proclo (por ejemplo, en *In Tim.*, I, 248) señala que la *dóxa* solo conoce los hechos particulares y no lo universal y las causas de las cosas.

canza una conclusión completamente necesaria y, en consecuencia, es similar a la racionalidad propia de la aritmética y la geometría[62]: por un lado, procede con silogismos y concluye a partir de premisas necesarias (de este modo es superior al simple conocimiento fundado sobre la opinión), y por otro lado, dado que deja en las esferas superiores sin evaluar las causas de esos principios, y no trata muchos puntos, no alcanza un conocimiento absolutamente perfecto. No podrá haber posibilidad de entendimiento —dice aquel—[63] entre el geómetra y aquel que niega los principios de los que se sirve el geómetra. De modo que lo que resultará claro en estas ciencias será precisamente aquello que deriva de los principios ya conocidos; en cambio, lo que rodea a esos principios es abandonado como algo oscuro e ignoto.

29. Así pues, ascendiendo a la tercera forma de conocimiento permíteme hablar del saber del alma humana que se eleva, como se suele decir, a través de todas las formas a lo Uno y al Principio incondicionado[64]. Tal principio divide y une las diversas Ideas transformando lo uno en pluralidad y la pluralidad en uno; esta forma de conocimiento es definida por Sócrates en la *República* como el vértice de las ciencias matemáticas y por el propio Extranjero en el *Epinomis* como la unión entre las propias ciencias[65].

A partir de esa forma de saber el geómetra y los estudiosos de todas las otras disciplinas constituyen la teoría relativa a sus principios, pues de este modo los múltiples y diversos principios son recogidos en un único Principio del todo. Aquello que es común a todos los seres es representado en el caso de la geometría por el punto, en el caso de la aritmética por la mónada, en el caso de las demás ciencias por lo sumamente simple, a partir de lo cual cada una de ellas elabora sus propias demostraciones con respecto a las cuestiones de su competencia[66]. Pero en cada uno de los casos citados el principio es siempre *un cierto principio*, mientras que el Principio del todo es simplemente absoluto; tal Principio es el objeto al cual asciende la ciencia suprema.

30. Es oportuno ahora que tú reflexiones acerca de la cuarta forma de nuestro conocimiento, más simple que las anteriores en cuanto no se sirve de diversos métodos, de la resolución o de la composición o de la división o de la demostración, sino que se sirve de *epibolaí* (esto es, de intuiciones) simples y de algo así como *autoptikaí* (esto es, visiones

62. Véase Platón, *República*, VI, 510b-511a.
63. Véase Aristóteles, *Física*, I.2, 185a1; *Metafísica*, XI.6, 1063b10; *Analíticos segundos*, I.12, 77b3 ss.
64. Proclo describe aquí el método de la dialéctica a partir del libro VI de la *República* de Platón (511b6, 534c1) y del *Fedro* (265d-266b).
65. Véase Platón, *República*, VII, 534e; *Epinomis*, 992a1.
66. Véase Aristóteles, *Metafísica*, XIII.8, 1084b23 ss.

espontáneas)[67]. Todos aquellos que son capaces de conocer de este modo alaban tal forma de saber y la definen, con veneración, no como ciencia, sino como intelecto.

¿O es que quizá no oíste a Aristóteles en los libros dedicados a la demostración diciendo lo mismo, a saber, que el intelecto que está en nosotros es superior a cualquier otra forma de saber, hasta tal punto que lo define como: «aquello a través de lo cual conocemos los principios»[68]; o bien a Platón en el *Timeo* definiendo el intelecto y la ciencia como los instrumentos cognoscitivos del alma en relación con lo real[69]? Porque la ciencia parece pertenecer, por un lado, al alma en cuanto el alma es conocimiento y, por otro lado, al intelecto, puesto que el alma es la imagen del verdadero intelecto.

El alma, efectivamente, una vez que alcanza el conocimiento intelectual, puesto que este le es superior, a través de una —dice él— *epibolé* (esto es, una aprehensión o intuición) y por un contacto directo con los objetos que ella piensa, se conoce a sí misma en cuanto dotada de capacidad intelectiva y todas las realidades que están presentes en ella; y ello porque el alma comprende su naturaleza y al mismo tiempo conoce también que es una entidad intelectual deviniendo consciente de qué es ella en tanto que alma. Por lo tanto, el alma imitando el intelecto, en cuanto le es posible, deviene ella misma intelecto, supera el nivel de la ciencia y, no sirviéndose ya de múltiples métodos, de los cuales antes hacía uso, eleva los ojos hacia el Ser: comprende las diversas realidades por una suerte de contacto como el intelecto[70], pero entrando en contacto con cada una de ellas en momentos diversos, si bien estas existen en el intelecto de un modo simultáneo. En efecto, como se dice, el padre del todo ha conectado el alma al destino.

31. Quiero que ahora tú conozcas también la quinta forma de saber que viene después de estas, tú que has creído a Aristóteles cuando, tras elevarse al conocimiento intelectual, quiere persuadirnos de que después de él no existe nada. Sin embargo, harías mejor en seguir a Platón y antes de él a los teólogos que solían exaltar una forma de conocimiento superior al intelecto definida por ellos como verdadera locura de inspiración divina. Dicen que este conocimiento, ligado a lo uno del alma, no está fundado sobre el intelecto, sino que es capaz de llevar a la fusión con lo Uno.

67. El término griego *epibolé* es usado para indicar una simple intuición; el término *autoptiké* se inscribe más bien en el vocabulario de connotación religiosa por significar una revelación que se percibe sin mediación de ninguna clase.

68. Véase Aristóteles, *Analíticos segundos*, I.2, 72b24.

69. Véase Platón, *Timeo*, 37c.

70. *Contingentia* para traducir el término griego *thíxis*, el cual es usado por Proclo como metáfora (al igual que hace con *epaché*) para indicar la captura directa del inteligible por parte del intelecto: véase *Theologia platonica*, IV.12, 41-42.

Porque todas las cosas son conocidas a través de lo que les es similar[71]: lo sensible a través del sentido, los conceptos a través de la ciencia, lo inteligible a través del intelecto, lo Uno a través de lo que es similar a lo Uno[72]. El alma, una vez que ha alcanzado el conocimiento intelectual, se conoce a sí misma y toda realidad con la cual entra en contacto, como habíamos dicho ya; pero si alcanza el nivel suprainteligible, ya no se conoce ni a sí misma ni las cosas que la circundan, y en cuanto se acerca a lo Uno, ama la paz, extraña el conocimiento conceptual, habiéndose hecho muda y silenciosa por medio de un silencio que está radicado en ella misma. Y, en efecto, ¿de qué otra forma podría acercarse al más inefable de todos los seres, más que haciendo callar esa palabrería que se encuentra en ella misma? Así que hágase similar a lo Uno para que lo vea, o mejor para que no pueda verlo, pues viéndolo vería una noción intelectual y no una realidad supraintelectiva y, por lo tanto, comprendería un cierto y determinado uno y no lo Uno en sí mismo y absoluto.

32. Alguien, amigo mío, logrando alcanzar esta divinísima actividad, creyéndose solo a sí mismo (esta es evidentemente la condición de la «flor del intelecto»[73]), obtiene la paz liberándose de toda turbación proveniente del exterior y del interior. Quien alcanza tal condición es semejante a Dios, en la medida en que eso es posible a un alma, y conoce únicamente de la manera en que todos los dioses, en virtud de la unidad que los caracteriza, conocen toda cosa: inefablemente. Ahora bien, mientras estemos ligados a la realidad mundana, nos mostraremos incrédulos acerca de cómo lo divino conoce de una manera simultánea y supratemporal: los entes existen eternamente, pero algunos de ellos devienen en el tiempo, mientras que lo Uno existe fuera de la eternidad y del tiempo.

Este es el número de las formas de conocimiento que tenemos a nuestra disposición; sirviéndonos de ellas podemos resolver todos los problemas relativos a la capacidad del alma de comprender o no en este mundo la verdad.

[VI]

33. Puesto que hemos discutido las tres cuestiones que considerábamos necesarias para poder realizar la articulación de las dificultades planteadas, ahora nos ocuparemos de las propias dificultades y daremos a cada una de ellas la solución correspondiente.

71. Sobre este principio, de hondas raíces en la filosofía griega, véase Aristóteles, *De anima*, I.2, 405b15.

72. *Unialis*.

73. Véase *Oráculos caldeos*, fr. 1, 1.

Así pues, primeramente tú escribes —tal como si fuera un argumento capaz de demostrar que la libertad no existe y que todo hecho que se produce debe ser atribuido al orden celeste— que los hombres nos atribuimos a nosotros mismos la causa de los logros que alcanzamos, mientras que consideramos que la causa de lo que sucede es la necesidad en vez de la elección cada vez que los eventos no nos resultan favorables. Y exponiendo esta paradoja crees encontrar una confirmación a la noción común de destino como algo que es capaz de determinar el curso de los acontecimientos de una manera mucho más eficaz que nuestros propios impulsos.

34. Y yo mismo no veo otra cosa. Efectivamente, los hombres se atribuyen a sí mismos la causa de los éxitos propios y a otros factores el origen de sus errores. Sin embargo, diferimos tú y yo en esto: tú estimas que la opinión de muchos es suficiente para asentar un juicio sobre la realidad, en cambio yo considero que esas personas razonan así por una suerte de *philautía* (esto es, amor propio) censurable e inoportuna[74].

Ahora bien, aquellos que son verdaderamente sabios, a quienes compete observar la totalidad y sus partes, y no pasan por alto el orden que existe en ellas, consideran que la causa de las cosas que ocurren es Dios, del cual proviene todo el bien. Establecen como causas que vienen después de la intervención divina el movimiento cósmico y el tiempo, en el cual las cosas que ocurren están ligadas al todo y armonizadas con él, puesto que no es posible que una nueva realidad se añada improvisadamente a la totalidad. Y, además, se establecen a sí mismos como tercera causa de todos los hechos que se producen tal como los habían proyectado ellos mismos, en los cuales sus impulsos son instrumentos dirigidos al cumplimiento de las cosas. Por el contrario, cuando cualquier evento no se corresponde con sus elecciones, atribuyen su causa al todo en cuanto él ha prevalecido: las cosas particulares, en efecto, están constreñidas a actuar según el proyecto del todo, mientras que este último se realizará con o sin las cosas particulares mismas.

Una prueba del hecho de que quienes poseen un saber basado en el intelecto distinguen las acciones de este modo, y no como tú habías propuesto, se encuentra en Platón. En las *Leyes*[75] enfatiza que Dios es la causa de toda cosa y que después de él todos los eventos del hombre son gobernados por la suerte y por el tiempo[76]; después viene una tercera arte: la nuestra. Porque en la tempestad la habilidad del navegante es importante

74. Sobre este concepto de *philautía* véase Platón, *Leyes*, V, 731e ss.; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX.8, 1168a30-1169b1.

75. Platón, *Leyes*, IV, 709b-c.

76. *tempus* es la traducción que da Moerbeke al término griego *kairós*, cuyo significado más aproximado sería el de «momento oportuno». Sobre este concepto véase Proclo, *In Alcib.*, 120-124.

como la capacidad del médico en el acto de curar y la habilidad política en todas las actividades prácticas. En consecuencia, si tenemos éxito en algo, debemos atribuir su causa al destino, al tiempo y a Dios, de modo que existen tres órdenes de causas: una es responsable de la bondad de las cosas, otra confiere unidad y armonía, y la tercera depende completamente del hombre.

Si es verdad que, efectivamente, toda acción humana es parte del universo, no se puede decir lo mismo al revés: los otros seres vivientes que son partes del todo han de tener ya sea un rol activo, ya un rol pasivo, así como toda parte del orden universal y del *drâma* (es decir, de su obra) tiende al bien como fin propio (nada se deja al desorden, sino que todo concurre al bien cósmico); pero no todo aquello que participa del bien ha de estar necesariamente coordinado con la totalidad. En efecto, existe una forma de vida que trasciende el universo, la vida de los dioses y de las almas que se han elevado por encima del destino y que dependen únicamente de la providencia.

35. Por lo tanto, ¿dónde se puede encontrar la libertad si todo aquello que ocurre está coordinado con el movimiento cósmico y puede existir solamente a partir de tal movimiento? ¿En qué otro lugar diremos que se encuentra la libertad sino en nuestras elecciones y en nuestros impulsos interiores?

Nosotros somos dueños únicamente de aquello que sucede en nuestro interior; los hechos que se producen en el exterior tienen también otras causas, múltiples y más fuertes que nosotros.

Porque es necesario que lo que se vaya a generar fuera se constituya como una parte del universo, y para esto se genera. Y esto se produce en tanto que es el universo el que consiente y coopera en ello, de modo que el todo produce toda cosa en sí mismo: una parte suya se encuentra en una condición activa con respecto a otra cosa, mientras que otra parte es pasiva. Por ello en el sucederse de los eventos alabamos algunas cosas y nos lamentamos de otras, como si ellas hubieran decidido ser verdaderamente las causas de lo ocurrido. Y decimos que algunos hechos son así no a causa del universo, sino de aquel agente que los ha producido[77]. En efecto, el carácter de esos hechos no depende del universo, sino del tipo de vida de aquel que los ha efectuado: aquello que sucede está ligado efectivamente al todo a través del todo, mientras que su cualidad depende de la parte.

Una prueba de que es verdad lo que escribimos viene dada por los oráculos, que a menudo atribuyen eficacia a nuestras decisiones y no solo al movimiento cósmico. Piensa, por ejemplo, cuando dicen: «Mira primero en ti mismo y después respétate»; o bien insistiendo sobre este punto:

77. Véase Platón, *Leyes*, X, 904b.

«Conócete a ti mismo» y «Convéncete de que tú estás fuera de tu cuerpo o lo serás»[78]. ¿Qué es preciso decir si se dice que ciertas enfermedades nos acechan porque así lo queremos y vienen dadas por nuestro tipo de vida?

36. Por lo tanto, no hay que pensar ni que todos los eventos dependen únicamente del orden del universo, ni que todo depende de nuestras decisiones; no es tampoco correcto, por otro lado, quitarle al alma el control sobre sus propias decisiones, puesto que solo cuando lleva a cabo una decisión, rechazando algunas cosas y deseando otras, aunque no tenga el control absoluto sobre los eventos mismos, ella es verdaderamente.

Es necesario, en efecto, que cada causa desee solo aquella realidad para la cual está naturalmente dispuesta; la libertad que está en nosotros no solo es activa, sino que también es capaz de elegir independientemente o con otros. Y decimos que se equivoca o que tiene aquello que quiere gracias a su elección, puesto que, aunque la acción sea buena, al tener el agente una intención negativa, decimos que la acción es mala. Y es que aquello que es bueno en la acción depende de otra cosa, mientras que aquello que es malvado depende de aquel que lo elige. Así, es evidente que nosotros somos dueños de todas nuestras acciones en la medida en que las elegimos.

[VII]

37. Después de esta dificultad dices que todos los hombres nos preocupamos por el futuro en todas las cuestiones, incluso en aquellas que parecen estar en nuestro poder. También en este caso te sirves de esta observación como otro argumento para demostrar que no tenemos el control sobre ninguna realidad dado que no poseemos el conocimiento de lo que va a ocurrir. Y esto es ulteriormente comprobado por el interés del hombre por las predicciones relativas incluso a las realidades implicadas en nuestras elecciones. Por lo tanto, para resumir, tú afirmas que si todos estamos tan interesados en la adivinación, ninguna realidad está en nuestro poder.

Yo, sin embargo, refutando tu argumento afirmo que si no tuviéramos la posibilidad de controlar ninguna realidad y si, por tanto, todo ocurriera necesariamente a partir tan solo del desenvolvimiento fatal, no podríamos tener tan gran interés en las adivinaciones. Porque, ¿qué espacio habría para ellas si todo ocurriera por necesidad? El conocimiento de aquello que habría o no habría de producirse no tendría ningún valor si todo se produjera según la necesidad. En efecto, es imposible que aquello que es necesario no suceda, por más que nosotros hubiésemos infinitas veces conocido y decidido anticipadamente sobre ese mismo evento.

78. Sobre el célebre mandato délfico y su importancia en la filosofía neoplatónica véase Proclo, *In Alc.*, 5,3-14.

Por lo tanto, si nuestra preocupación por el futuro no es inútil —y ciertamente no es inútil, pues tal interés es natural y nada de aquello que es natural puede ser inútil—[79], es necesario que no toda cosa haya de producirse en base a las leyes del destino y que una forma de conocimiento anticipado pueda ser útil; por otro lado, la capacidad de conocer los eventos futuros no sirve solo para soportar nuestra vida, sino que nos permite, en virtud del conocimiento de aquello que sucederá, contribuir o no a los eventos futuros.

38. A favor de estas verdades concurren no solo las profecías, sino también las plegarias y las artes hieráticas. Si así no fuera, en vez de haber uncido y coronado [a los sacerdotes], deberíamos más bien encerrarlos y excluirlos, e igualmente no deberíamos elevar las manos al cielo y rogar para poder controlar la potencia de los influjos celestes. Los hombres que se encuentran en situaciones precarias, de las cuales esperan poder ser salvados, invocarían inútilmente a Dios y los mismos vaticinios de Apolo, que permiten a quien los conoce evitar las desventuras determinadas por los ciclos cósmicos y que condenan a quien no los conoce a padecer una suerte terrible, no tendrían ningún valor[80].

Y ciertamente si algo no estuviese en poder de los hombres, ¿no sería absurdo hacer semejantes distinciones y confiar a la elección la posibilidad de seguir o no los oráculos? No proclamaremos semejante cosa de Dios, ni les quitaremos el valor que tienen para las vidas humanas a las adivinaciones de los sacerdotes, como testimonian las vicisitudes de los pueblos bárbaros y de los griegos. Porque gracias a la adivinación debida a la inspiración divina o a las artes humanas[81] muchos llegaron a conocer cómo deberían actuar y a través de este conocimiento pudieron escapar posteriormente a los males que les habrían alcanzado. Estos hechos pueden ser siempre invocados por ti.

39. Podemos introducir en esta reflexión también la cuestión acerca de la tan divulgada capacidad adivinatoria relativa al arte hierático y de cómo ella, por un lado, puede influenciar o no los eventos futuros, y por el otro, está sujeta al devenir cósmico. Porque cuando todas las causas divinas y demoniacas concurren hacia un único fin como si pronunciaran el

79. La máxima de que la naturaleza no hace nada en vano es un conocido principio de la filosofía aristotélica. Véase, por ejemplo, Aristóteles, *De caelo*, I.4, 271a33; I.11, 291b13; *De anima*, III.9, 432b21; III.12, 434a31. También es usada frecuentemente por Proclo: véase, por ejemplo, *In Alc.*, 162,16; *In Parm.*, III, 791,24; *In Tim.*, II, 90,30.

80. «Pero tampoco les quitamos a los hombres la utilidad de la adivinación, que proviene de la posibilidad que tienen algunos de precaverse de algo, mientras que no habrían podido hacerlo si no les hubiese aconsejado el dios» (Alejandro de Afrodisias, *Acerca del destino*, 31; trad. J. M. G. Valverde).

81. Esta distinción entre dos tipos de adivinación, una menos institucionalizada y otra más, está presente ya en Homero (*Odisea*, XX, 100 ss.).

mismo discurso, los sacrificios parecen inútiles —no es posible, en efecto, que la parte luche contra el todo y que lleve a resultados contrarios— y el preconocimiento que deriva del arte adivinatoria no añade o quita nada.

Por el contrario, cuando existe una pluralidad de causas, cada una de las cuales con un efecto distinto, como en el caso de las enfermedades, donde algunos elementos van a dar a la cura y otros a la muerte (lo que, en base a cada historia, se puede decir que se produce en nosotros con los eventos celestes), entonces el conocimiento de las cosas sagradas nos libera de los influjos negativos sirviéndose de fuerzas capaces de ayudarnos[82]; en estos casos el conocimiento del futuro juega un papel importante en el curso de los sucesos.

En definitiva, la libertad que está en nosotros, interactuando con diversas causas, como si se reforzara a través de las dificultades, tiene ahora un fin, ahora otro. Y no escribo de aquellas cosas que se producen por factores externos. Al contrario, yo afirmo una vez más la preexistencia de esto: está siempre aquel impulso y capacidad de elección que nos caracterizan y que constituyen el elemento más propio del alma; tales caracteres no pueden nunca pertenecer al resto del universo.

[VIII]

40. En coherencia con estas premisas, si es que te comprendo bien, tú admites el poder del todo sobre cada ser viviente. Nosotros y los demás animales no tendríamos más que una vida subordinada, esa que nos ha sido dada por el aire y por el primer movimiento de traslación. Tal vida se debería articular en la actividad mental y en la sensible, la cual reside en el contacto con las realidades objeto de los diversos sentidos (tacto, vista, oído y así en los otros casos). Porque la sensación posee diferencias en cuanto a los objetos que son conocidos, pero en cuanto tal es siempre única y está privada de distinciones.

41. Escuchándote mientras describes el universo de este modo me sorprendo de ver cómo un hombre dado a la filosofía y a la especulación intelectual —¿pero qué digo de especulación intelectual?: tú eres experto en la geometría y la matemática— le haya dado una relevancia tan grande a los sentidos como para hacer de ellos, no débiles reflejos de nuestra substancia racional e inteligible, capaces de entrar en contacto, a través de instrumentos igualmente débiles, con los objetos que han de conocerse, sino en realidad iguales a aquella misma substancia y distintos, de ella y entre ellos, únicamente en razón de una menor eficacia en los instrumentos utilizados. Y, en verdad, como hemos recordado en algún lugar ante-

82. Aquí Proclo habla de las artes teúrgicas.

riormente, la sensibilidad no puede ser separada del cuerpo y es incapaz de volverse hacia sí misma, mientras que la razón y la vida intelectiva son naturalmente capaces de autoconocerse y en virtud de este autoconocimiento son capaces de volverse hacia sí mismas. Y es que toda realidad capaz de conocer se vuelve en el mismo acto cognoscitivo hacia aquello que conoce y así aquel que es capaz de ser autoconsciente no puede sino volverse hacia sí mismo. Por tanto, ¿qué identidad es esa que tú ves entre el alma intelectiva y el alma sensitiva? ¿Qué identidad podrá existir entre el alma que conoce la realidad inferior y la que tiende en todo gesto suyo hacia el mundo superior, entre el alma sepultada en el cuerpo[83] y la que actúa siempre independientemente del cuerpo, entre aquella que no puede nunca conocer la verdad y aquella que, por el contrario, tiende constantemente hacia el Ser?

42. Si el instinto natural no es, ni en nosotros ni en cualquier otro, nunca inútil, deja que te indique la dificultad —si se puede definir lo imposible como una dificultad— de hacer derivar el alma, aunque conozca la verdad de un modo discontinuo, del éter. Todas las realidades que han nacido del éter son corpóreas, mientras que según el Extranjero de Atenas, el alma es más antigua que todos los cuerpos[84]. Aunque consideras que el éter no es un cuerpo, sino una inteligencia etérea y un alma intelectiva que mueve en círculo el éter, a mí me parece que no has encontrado aún la causa auténtica del alma: la fuente de las almas es distinta y de ella derivan las almas de éter, los elementos sublunares y las almas demoniacas.

Nosotros debemos observar aquella verdad que Platón con afán —creo yo— oscurantista ha definido como «cratera»: según él, el artífice ha creado el alma no del éter, sino antes de los cuerpos a través de la unión de diversos elementos; se trata del pasaje en el que Timeo habla de la producción por mezcla del alma, y dice que después ella es a su vez mezclada con todas las cosas[85].

Los discursos que provienen de los dioses[86], por otro lado, alaban la fuente de toda alma *empyria* (esto es, empírea)[87], etérea, material y distinguen esta fuente de la *théa* (esto es, diosa) que da la vida[88]; de tal diosa no solo depende todo destino, sino que de ella descienden también dos *seiraí*

83. Esta concepción del cuerpo como tumba del alma está ya en Platón: véase, por ejemplo, *Crátilo*, 400c; *Gorgias*, 492e.

84. Véase Platón, *Leyes*, X, 892b.

85. Platón, *Timeo*, 41d.

86. Esto es, los oráculos.

87. La empírea es la esfera más alta del cielo, por encima del ámbito etéreo. Esta distinción de los diferentes niveles cósmicos está presente en los *Oráculos caldeos*. Véase también Proclo, *In Tim.*, II, 44,29.

88. Se refiere a la *zoogónos théa*, que no es otra que Rea. Esta diosa en la tradición caldea es identificada con Hécate, la segunda de las divinidades intelectuales, que se encuentra entre Cronos y Zeus. Véase Proclo, *Teología platónica*, V, 11.

(esto es, órdenes) de realidades: el de las realidades psíquicas y el —como hemos dicho— de la realidad *moiraîa* (esto es, sujeta a la suerte o el destino). Y dicen que el alma proviene de uno de esos órdenes y que a veces está sujeta al destino dependiendo de que, habiendo devenido irracional, cambie de dueño y acepte como guía al destino en vez de a la providencia.

43. El hecho de que, como hemos dicho[89], poniendo en relación el alma y la sensación, tú niegues al alma la posibilidad de conocer la geometría y las matemáticas, y en definitiva cualquier cooperación intelectual, lo aprenderás si reflexionas sobre la tarea principal de las ciencias, esto es, separar el alma de las actividades ligadas a los sentidos y, por lo tanto, hacer que ella misma, en la medida que le es posible, se acostumbre a ver en profundidad, a conocer las razones inmateriales y a ahondar en los razonamientos que se oponen a los sentidos[90].

Porque los sentidos niegan la indivisibilidad, mientras que la ciencia sabe que las realidades divisibles existen en virtud de las indivisibles y que los principios en algunos casos son divisibles y en otros indivisibles. Por su parte, los sentidos consideran que conocen algo concreto y las realidades particulares, las ciencias, por el contrario, conocen las realidades universales que son siempre iguales y cuyo conocimiento no deriva de los sentidos —aquello que es imperfecto no puede ser causa de aquello que es perfecto—, sino del intelecto en cuanto realidad más alta.

La ciencia, pues, juzga la sensación y la censura por la poca precisión de sus conocimientos, por las percepciones de los propios objetos, percepciones que están siempre unidas a las pasiones y son indeterminables por el movimiento caótico que deriva de los objetos sensibles. En efecto, los conocimientos que derivan de los sentidos son como los juegos de los niños, mientras que los conocimientos que derivan de las ciencias son serios, nos ayudan a madurar y a quedarnos con el conocimiento verdadero en lugar de los entretenimientos infantiles.

44. Es necesario, pues, que esta vida sea conducida por el destino y que sufra a causa del cuerpo, producto del destino mismo, males diversos según las diversas situaciones en que viene a encontrarse. Porque toda forma que no puede darse independientemente de la materia se origina de esta y por ella está contenida. Tales formas, aunque sean capaces de volverse hacia sí mismas, no pueden decir que aquello que les viene del exterior sea distinto de la verdad; ellas solo pueden afirmar aquello que les viene sugerido por parte de las pasiones, puesto que su movimiento proviene de otra realidad bajo la influencia de la cual actúan.

Sin embargo, lo que tiene existencia intelectual por naturaleza no puede tolerar la violencia de las pasiones que provienen de los senti-

89. Véase *supra* § 41.
90. Véase Platón, *República*, VII, 522c-531c.

dos[91]; y es que esa naturaleza no solo es capaz de actuar de un modo autónomo, sino que también puede advertir el carácter aparente de los fenómenos externos y la imperfección de las sensaciones mostrando su falsedad, y esto lo hace por sí misma. Porque no es posible para aquellas realidades que se sirven de la sensación juzgar la sensación misma; valorar la sensación es posible solo a partir de los principios inteligibles, los cuales no son cognoscibles a través de la sensación. El conocimiento intelectual se desarrolla, en efecto, en contraste con la sensibilidad y actúa sin relación con la materia o con el cuerpo, y autónomamente.

Los principios inteligibles determinan el carácter de la elección, ya sea que ella caiga del lado del mundo superior y, de esta manera, de la esfera inteligible misma a la cual estos principios pertenecen, ya sea que caiga del lado del mundo inferior y, así, de la sensibilidad que deriva de la misma esfera inteligible. La sensación, por el contrario, es propia de las realidades ligadas al cuerpo y privadas de capacidad de elección precisamente a causa de su naturaleza corpórea.

Existe, además, una realidad intermedia entre el intelecto y la sensación representada por el alma, la cual por la incerteza que caracteriza su elegir, y según su hábito, oscila entre los dos extremos asumiendo la naturaleza de ambos, si bien su esencia no puede identificarse con ninguno de los dos. Poseyendo una naturaleza intermedia entre el intelecto y la sensación el alma participa de la perfección propia de la esfera inteligible y de la imperfección que le viene de los sentidos[92].

Tu tesis, por tanto, habría de ser corregida de esta manera, según creo.

[IX]

45. Por lo que respecta a la opinión acerca del bien, que tú has lanzado entre medias de estos discursos diciendo que el bien coincide con lo placentero y que depende de la condición particular del individuo —puesto que las acciones que son consideradas justas varían según unos y otros—, sentiría yo vergüenza si, escribiéndole a alguien a quien considero mi amigo, no le dijera que una semejante opinión en relación con estos asuntos me parece inaceptable e inconveniente para mi edad[93]. Porque no me parece sorprendente que una persona joven pueda aceptar una tesis de este tipo,

91. Véase Platón, *Timeo*, 42a. Aquí se dice que una vez que el alma se encarna, recibe percepciones sensibles que provienen de afecciones violentas del cuerpo.

92. Véase Plotino, *Enéada* V.3, 3. Aquí se habla de la situación intermedia del alma racional entre la percepción sensible y el intelecto.

93. La oposición entre lo que es «bueno por naturaleza» y lo que es «bueno por con vención» es un tema bastante usual en el debate ético contemporáneo a Proclo.

ya que cuando se es joven se presta atención a la opinión de la masa[94]; en cambio, para aquel que admite que la senectud confiere al intelecto una autoridad superior, yo pienso que las únicas concepciones convenientes son las que nacen de un juicio intelectual asentado y no aquellas que deben su auge a la moda y a los entretenimientos vulgares. Así pues, puesto que los persas juzgan ciertas cosas como placenteras, otras como justas únicamente en razón de que están de acuerdo con las primeras, mientras que los griegos poseen sobre las mismas cosas una opinión distinta y otros pueblos otras opiniones, ¿es necesario considerar que el bien, al igual que aquello que es considerado placentero, sea variable?

Entre todas las cosas que existen, solamente el Bien se dice que existe por naturaleza y que es verdaderamente; y cualquiera que posea tal Bien, el cual es bien naturalmente para todas las realidades, alcanza la plenitud de su condición de hombre, pero quien no logra adecuarse a él, por más que goce infinitas veces de bienes aparentes, recoge de tal goce solo un fruto imperfecto[95].

46. Por otro lado, es verdad que una vez que se produce un error otros se le añaden y me parece que tú te encuentras en esta situación. Poniendo el destino por encima del alma has ligado el alma misma a la irracionalidad de la sensación; una vez que recoges alma y sensación bajo un único principio, has identificado lo placentero con el bien.

Es necesario liberar el alma de lo primero y de lo segundo, de tal manera que no se nos escape la diferencia que hay entre los animales y el hombre. La vida de los animales, en efecto, no puede volverse hacia sí misma y, por lo tanto, se inclina hacia la tierra; su capacidad cognoscitiva está, además, siempre comprometida por las pasiones materiales.

También Platón con argumentos adamantinos[96], como se suele decir, demostró que el bien no puede ser identificado con lo placentero, aun en el caso de que todos los bueyes testimoniaran esta identidad. Y es que no somos seguidores de los bueyes, sino de los dioses, entre los cuales se encuentran el intelecto y el verdadero Bien, el cual es más divino que el propio intelecto. Puesto que estos discursos están presentes en el *Gorgias*, en el *Filebo* y en la *República*[97], no creo que sea oportuno fabular una vez más sobre cuestiones tratadas con tanta claridad en esos textos.

47. Quizás quieras oponerte después a lo que se ha dicho diciendo que no es necesario introducir la cuestión sobre lo que es placentero en el

94. Véase Platón, *Parménides*, 130e.

95. La metáfora está en Platón, *República*, V, 475b.

96. La expresión ya está al principio del anterior tratado (*Diez cuestiones*). Su origen, como se ve aquí, está en Platón, *Gorgias*, 509a.

97. El *Filebo* está en realidad dedicado todo él al tema del hedonismo. Por su parte, en el *Gorgias* (492d ss.) Sócrates ataca la posición hedonista de Calicles. En la *República* (IX, 583b ss.) Sócrates dice que la vida filosófica es la más placentera de todas.

análisis del bien —existe efectivamente el riesgo de que la fuerza del placer nos impida razonar correctamente— y que es necesario, por el contrario, atribuir la múltiple variedad de costumbres y de leyes humanas a las diversas almas: racional, irascible y concupiscible[98]. Y es que la variedad de los comportamientos humanos deriva, en efecto, de estas diversas almas y no, como se dice, de un roble o de una piedra[99].

Pero la bestia de las múltiples cabezas[100] ha convencido a algunos para imponer leyes como las de los persas; otros por el contrario han sido empujados por el alma del león para adoptar otra constitución, como en el caso de los tracios; en otros pueblos, en fin, ha prevalecido la racionalidad en la definición de las leyes y del verdadero Bien. Porque en todos los casos está presente la búsqueda del placer y siempre aquello que es placentero es aquello que se desea. Ahora bien, el Bien no es propio de toda condición, sino solo de aquella en la cual está presente la racionalidad; en efecto, no son las pasiones las que ven el Bien, sino solo la racionalidad. Solo por la razón, por tanto, el Bien puede coincidir con aquello que procura placer: la misma actividad creadora del demiurgo no ha permitido que las pasiones en su ceguera puedan encontrar el Bien, sino solo lo placentero: toda forma de vida experimenta goce cuando puede actuar libremente[101]; por esta razón existen diversas leyes y diversas formas de placer, mientras que el Bien está presente solo donde la razón prevalece sobre las pasiones.

No hay que permitir que el placer o que la ira tomen el mando; si no, nos veremos en las mismas condiciones de los asnos en un caso, y de los leones en el otro. Es, por contra, necesario que en nosotros tome el control la parte mejor, aquello que representa nuestra esencia y nuestro elemento más importante.

Porque, aunque todas las realidades se compongan de diversas partes, algunas peores y otras mejores, todo ente existe solo en virtud de su mejor parte: la naturaleza del universo tiende a lo mejor.

[X]

48. Pero, situándonos en las dificultades que han sido escritas por ti después de haber tratado estos argumentos, me parece que tú —habien-

98. Véase Platón, *República*, IV, 435s, en donde Sócrates afirma que las cualidades y los hábitos que se encuentran en cada alma también se encuentran en las diferentes partes del Estado.

99. La expresión está en Homero, *Odisea*, XIX, 163. También Sócrates invoca esta frase en la *Apología* (34d)

100. La expresión está en Platón, *República*, X, 588c-d.

101. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII.12, 1153a15-b11.

do escuchado a Sócrates decir, en varios pasajes, que no sabe nada[102], y habiendo visto cómo ridiculiza a quien pretende tener conocimiento de todas las cosas[103] y cómo nos invita a abandonar esta realidad para conocer al máximo posible la verdad, y argumenta para demostrar que las ciencias más exactas no son ciencias—[104] dudas de que se pueda conocer la verdad, ya sea totalmente, ya sea en una parte, y afirmas que quizá podamos únicamente soñarla[105]. Sin embargo, es necesario concluir también entonces que si no podemos conocer lo verdadero, no podemos tampoco estar en lo cierto sobre si tenemos o no tenemos la libertad de elegir. El desconocimiento de la verdad impide decantarse por una de las dos soluciones. ¿De qué manera, entonces, nos podemos servir de nuestra ignorancia sobre la verdad para demostrar que en nosotros no existe el libre albedrío, si esa misma ignorancia puede o, mejor, no puede hacernos concluir igualmente tanto el poder como la impotencia?

49. Para no experimentar semejante situación, hemos distinguido anteriormente los diversos tipos de conocimientos y hemos individualizado aquellas formas de saber que el alma puede alcanzar dentro de la dimensión terrena y aquellas otras que pueden obtenerse únicamente después de haber tenido acceso a los niveles más altos del cosmos. Sócrates poseía algunas de entre estas formas de conocimiento, mientras que esperaba obtener las otras y acceder a la contemplación de la verdad una vez liberado del cuerpo[106]; la existencia de estos diversos niveles del saber y de otras formas de saber le daban, en efecto, a Sócrates tal esperanza.

Puesto que esta cuestión ha sido considerada por los seguidores de Platón como digna de ser atendida —a saber: es posible que el alma, aunque obstaculizada por este pesado impedimento, viva no solo de un modo purificado, sino también de un modo contemplativo—, a mí me parece que los debates mantenidos sobre este asunto han puesto al descubierto que la contemplación de la verdad es alcanzable también en la dimensión terrena. El corifeo del *Teeteto*, por ejemplo, estudia la bóveda celeste mediante la astronomía y analiza la naturaleza de todo lo real[107], mientras que los guardianes de la *República* se conducen hacia la contemplación del bien a través de la investigación dialéctica que representa el cumplimiento de las ciencias matemáticas[108]. Sin embargo, es imposible alcanzar un conocimiento especulativo perfecto (en el mundo material) a causa de aquellos factores que son ilustrados en el *Fedón*: las actividades de los

102. Véase Platón, *Apología*, 20e-23b.
103. Véase Íd., *Fedón*, 66d.
104. Véase Íd., *República*, VII, 533d.
105. *Ibid.*, VII, 533b.
106. Véase Platón, *Fedón*, 66d; 68a.
107. Véase Íd., *Teeteto*, 173e-174a.
108. Véase Íd., *República*, VII, 534e.

cuerpos y los inconvenientes que ellas acarrean obstaculizan la actividad contemplativa y distraen de ella a los hombres[109]. Y es que la vida puede ser definida como especulativa, pero la especulación se da únicamente en la acción conforme a la unidad.

50. Y también cuando el mismo Platón no permite que las ciencias matemáticas sean definidas como ciencias en sentido estricto[110], no pretende de este modo negar el carácter apodíctico de las demostraciones de estas ciencias, sino que quiere solo subrayar la diferencia entre las ciencias matemáticas y la ciencia suprema, es decir (por qué no decirlo claramente), la dialéctica, la cual no procede desde el punto o desde la mónada, sino que establece como principio el Bien y reflexiona, por tanto, sobre el origen de toda realidad. Creo que es por esta razón por la que Platón asigna a las ciencias matemáticas, en la división de la línea, el segundo segmento, mientras que reserva a las especies inmateriales y completamente separadas el segmento precedente; las primeras, en efecto, alcanzan un conocimiento hipotético, mientras que las segundas llevan a un saber completamente cierto. Esta forma de conocimiento estudiada por el autor que compuso el *Epinomis*[111] —este diálogo ya ha sido juzgado de nuestra parte y declarado como inauténtico—[112] fue denominada, en definitiva, como unificación de los entes matemáticos, en cuanto vincula y conduce a la unidad a los principios de todas estas ciencias.

51. Ahora bien, si Sócrates estaba preparado para admitir que no sabía nada, y por esa razón el oráculo de la Pitia lo definió como el más sabio entre todos los hombres[113], como él mismo narra, observa la profundidad de Dios y de Sócrates, puesto que Sócrates mismo no consideró como un grandísimo bien tan solo el no saber nada, sino el saber que no se sabe aquello que no se sabe. Este comportamiento es un punto de referencia para cualquiera que quiera, en el futuro, aspirar a ser sabio, porque en eso consiste la sabiduría: es verdaderamente sabio aquel que sabe que no sabe nada y que no ignora que no sabe. ¿A qué otro, en efecto, le pertenece el conocimiento de saber y de no saber, sino a quien conoce y sabe? Es, por lo tanto, necesario que el sabio conozca perfectamente que no sabe, es decir, no sabiendo él sabe; en efecto, ignorando esto, no ignorará si sabe o no. Por ello para saber que no sabemos, es necesario primeramente saber que se sabe.

Porque se sabe que se sabe y que no se sabe al mismo tiempo, y se conocerá aquello que se conoce y aquello que no se conoce desde el momento

109. Véase Platón, *Fedón*, 66b. Plotino, *Enéada* II.9, 7.
110. Véase Platón, *República*, VII, 533d.
111. Véase [Platón], *Epinomis*, 992a.
112. Véase Proclo, *In Remp.*, II, 133-134.
113. Véase Platón, *Apología*, 21a.

en que se posee un conocimiento en parte similar a aquel de quienes son verdaderamente sabios y en parte similar a aquel de quienes conocen solamente de un modo impreciso. El primero es el saber intelectual mientras, que el segundo es el saber que proviene de los sentidos. En el segundo caso no se posee un perfecto conocimiento de la verdad, puesto que tampoco se alcanza el conocimiento ni siquiera de las realidades sensibles de las cuales los sentidos creen tener una percepción segura; mientras que en el primer caso se conoce sin obstáculo el ser mismo y con él la verdad.

El alma posee un conocimiento intermedio entre estas formas de saber y, en efecto, conoce las substancias de la realidad en cuanto es superior a los sentidos; su saber, sin embargo, está limitado en cuanto es inferior al intelecto.

52. Una vez que se alcanza la sabiduría se conoce a través del propio saber aquello que se sabe y aquello que no se sabe. Ves ahora, querido amigo, hasta qué punto el sabio toma como modelo a Sócrates y la respuesta del oráculo sobre la verdadera sabiduría. Así pues, no es necesario eliminar los razonamientos propios de las ciencias a pesar de la respuesta de la Pitia, aunque se distinguen las ciencias matemáticas del conocimiento perfecto y se espera obtener la forma de saber superior después de la separación del cuerpo. Es Platón mismo el que enfatiza, en efecto, que una vez que desaparece la ciencia, no es posible afirmar nada, ni siquiera de lo contingente[114].

Pero la ciencia que el alma alcanza cuando está ligada al cuerpo es distinta de aquella que la misma alma puede alcanzar una vez liberada de sus cadenas, y sabe distinguir qué conocimiento es ciencia y cuál no lo es; y considera que es una sola la verdadera ciencia, así como considera que el intelecto es superior a la ciencia, y la inteligencia divina superior al intelecto. Esta forma de conocimiento soñada por el alma no puede ser alcanzada en esta vida y, por lo tanto, ella misma desea la separación del cuerpo para obtener en el futuro este saber perfecto mediante una comprensión sobrenatural y divina del Ser.

De estas cosas ya se ha hablado bastante.

[XI]

53. Después de lo que hemos dicho tú manifiestas tu duda por el hecho de que los buenos tienen una suerte infeliz, en cuanto no logran obtener lo que se habían propuesto obtener, mientras que los malvados tienen aquello que desean. Consideras entonces que este es un argumento para refutar la presencia en nosotros de un libre albedrío.

114. Véase Íd., *Sofista*, 249c.

Y ciertamente, aunque existirían otros argumentos más eficaces para eliminar esta perplejidad tuya, déjame decirte que si el hecho de que los buenos no logren llevar a término sus proyectos así como habían pensado es utilizado como argumento para demostrar la ausencia de un libre albedrío en el hombre, entonces el hecho de que, por contra, los malvados tengan aquello que quieren tal como lo habían deseado es prueba de la existencia de ese mismo libre albedrío: luego el mismo razonamiento tendrá dos resultados distintos.

Yo, en todo caso, prefiero no refutar tu argumentación, sino mostrarte que los pensadores del pasado no han querido, a pesar de tener presente la dificultad de la que tú mismo te has servido, refutar la existencia de la autodeterminación en el hombre, sino [aprovecharla para] analizar más a fondo la providencia; con esta finalidad se han esforzado mayormente Plotino, Jámblico y tu tocayo[115]. Es verdad que este inesperado razonamiento relativo a los eventos de la fortuna pone en dificultad nuestra prenoción espontánea de la providencia, y por ello es necesario proceder mediante una investigación intelectual, si es que el contradictor de semejante razonamiento, liberado ya de él, demuestra que la providencia gobierna todas las cosas.

54. Creo, en efecto, como he dicho ya, que las aporías señaladas por los pensadores antiguos no servían para negar el libre albedrío del hombre, sino para la promoción de la reflexión sobre la providencia. Y es que podemos comprender que estas observaciones demuestran más bien la existencia que la no existencia de la libertad, sirviéndonos del siguiente razonamiento.

El hecho de que no tengamos un verdadero control sobre ninguna realidad y de que la misma posibilidad de elegir no venga de nosotros mismos, así como el ser buenos o el ser malvados, sino que es algo que se plasma en nosotros proveniente de otro sitio, no permite que nos asombremos de aquello que ocurre, sea bueno o malo, como algo que pasa sin relación alguna con los merecimientos. Y es que si el hombre no ha determinado en primera persona su propia naturaleza, no será necesario que cada uno sea recompensado por su vida, ni en absoluto habrá deuda contraída en favor de aquellos que no han decidido la vida que tienen. Por ello, puesto que la retribución de los hechos de fortuna no depende del mérito, son los propios hombres los que habrán de ser la causa de aquellas vidas por las que quieren sentirse retribuidos en razón de sus mé-

115. Véase Plotino, *Enéada* III.2, 6; Jámblico, *Epistula ad Macedonios*, en Estobeo, *Antología*, II, 175. Sobre Teodoro de Asine, filósofo neoplatónico del siglo IV, al que se refiere aquí Proclo, véase el repertorio de fragmentos y testimonios recogidos por W. Deuse, *Theodoros von Asine: Sammlung der Testimonien und Kommentar* (Palingenesia, 6), Franz Steiner, Wiesbaden, 1973 (para esta cuestión véase el fr. 39).

ritos, y ello porque es justo pretender ser recompensado no por aquello que, entre todas las realidades que nos circundan, deriva del todo, sino por aquello que hemos contribuido a crear. En efecto, si no existe capacidad de autodeterminación para el hombre, nada viene de nosotros mismos, pero si las cosas son así, no podemos pretender ser recompensados por aquellas cosas que vienen a nosotros de otra parte; y, de nuevo, si las cosas son así, no seremos responsables del hecho de que los eventos se produzcan independientemente de los méritos.

Por lo tanto, si no existe en nosotros libre albedrío, no nos debemos asombrar del hecho de que los buenos, a diferencia de los malvados, no tengan aquello que habían deseado.

55. Puesto que está presente en nosotros el libre albedrío y la providencia controla todas las realidades, después de haber usado la fuerza trataré de persuadirte preguntándote: «entonces, ¿de qué modo eso sería posible?»[116]. Porque el libre albedrío no puede ejercitar un control absoluto sobre las realidades que están fuera del hombre, sino que, por el contrario, colabora con ellas; por eso justamente controla todo aquello que pertenece a nuestra interioridad, pero no puede hacer lo mismo con las realidades externas. La libertad del hombre, en efecto, está privada de los recursos para controlar el mundo exterior, en tanto que tales recursos no están presentes en el propio hombre.

Yo me alegro verdaderamente al ver que se hacen aportaciones tan interesantes a la discusión de tales cuestiones; en general recomiendo no confundir aquello que está bajo nuestro control y aquello que, por el contrario, no pertenece a nuestra esfera de acción, y no considerar los eventos que huyen a nuestro control como si debieran darse en función de nuestros deseos; de este modo podremos soportar estos mismos eventos con más facilidad. Porque nuestras dudas nacen cuando aquellos hechos que nosotros considerábamos que debían ocurrir tal como habíamos establecido no se producen según nuestras previsiones; de este modo consideramos como positivas las realidades que en verdad no lo son y en consecuencia nos sentimos desorientados.

Es, por tanto, preferible analizar siempre y tratar de hacer propias las realidades que nos pertenecen verdaderamente y dejar las realidades externas a aquellos que pueden ejercitar sobre ellas un auténtico control y que de ellas tienen un mayor conocimiento; eso sí que está en nuestro poder y nos permitirá afrontar también la realidad que no podemos con-

116. La combinación de persuasión y fuerza en la formulación de argumentos en defensa de la tesis sostenida está ya en Platón: véase *República*, VIII, 554c-d; *Político*, 296b1; *Leyes*, IV, 711c. Véase también Plotino, *Enéada* I.2, 1: «Pero es preciso añadir persuasión al argumento, sin contentarnos con imponerlo a la fuerza» (trad. J. Igal). Aquí la palabra «fuerza» se refiere al argumento usado contra Teodoro en el parágrafo anterior por el método de reducción al absurdo.

trolar. Sin embargo, si aún tienes alguna duda al respecto de la posibilidad de autodeterminación del hombre, podremos aclararla a través de argumentos semejantes.

Podrás profundizar en un tal discurso mediante mi análisis sobre la providencia, como habíamos dicho; los antiguos filósofos que he citado ya dan muchas indicaciones en este sentido y construyen una solución análoga a la mía.

56. Tú podrás nuevamente preguntar qué es lo que está bajo nuestro poder, lo cual debía representar el punto de partida de nuestra investigación. Pones de manifiesto, efectivamente, que tienes dificultades también sobre este punto. De tus preguntas intuyo que consideras la libertad humana como algo que no puede ser condicionado por ninguna realidad y que es —citando tus mismas palabras— *autoperígraptos* (esto es, autocircunscriptivo) y *autenergétos* (esto es, autooperativo)[117]. Ahora bien, si atribuyes estas características a la libertad, también estará dotada de una potencia infinita, propia, en cuanto tal, solo de la realidad suma que domina sobre todos los seres. Pero semejante forma de libertad no le conviene al hombre.

57. Considero, por tanto, que esta concepción de libertad es profundamente distinta de la de aquellos antiguos que atribuyeron la capacidad de autodeterminación al alma humana. Comprueba tú mismo si digo la verdad.

Los antiguos se servían de la libertad para establecer la hipótesis de una elección, atribuyendo al hombre la capacidad de elegir y rechazar el bien o el mal. Y, en efecto, no identifican voluntad y elección, puesto que la voluntad es propia solo del bien, mientras que la elección puede tener que ver, ya sea con el bien, ya sea con el mal, tal como la *dokésis* (esto es, la expectación[118]) lleva a cosas que no son buenas. Por ello el alma está caracterizada por una forma de elección y por una naturaleza intermedia que puede volverse hacia ambas realidades.

Todo ello es testimoniado por la opinión corriente. Porque alabamos algunas elecciones y otras las maldecimos. Decimos que el mal rodea to-

117. De los términos aquí presentes, traducidos por Moerbeke como *ipsum circumscriptivum* e *ipsum operativum*, para caracterizar *quod in nobis*, es decir, el libre albedrío, el segundo —*autenergétos*— incide en el hecho de que el alma, como principio automoviente, tiene la facultad no solo de ser afectada por los procesos externos, sino también de estar siempre en disposición de activarse de manera espontánea, como se comprueba claramente en el proceso del conocimiento. Por su parte, el término *autoperígraptos* no está testimoniado en otro sitio más que aquí. Como señala C. Steel en su versión inglesa de este tratado (Proclus, *On Providence*, Bloomsbury, Londres, 2007, p. 89), Damascio usa el término *autoperígraphos* nueve veces en el sentido de *lo que circunscribe o contiene a uno mismo*. Hay que tener en cuenta que en la patrística y en los textos bizantinos el término *aperígraptos* es referido con frecuencia a Dios, que es el único que no está circunscrito a ningún límite por ser infinito.

118. Esta es la traducción de Moerbeke. El término griego *dokésis* tiene origen estoico y está atestiguado ya en la definición que Crisipo da de *phántasma* como *dokésis dianoías* (SVF II, 55).

das las cosas, y es visto como un bien por parte de aquellos que lo eligen; pero ningún alma elegiría el mal si lo conociera, sino que más bien lo evitaría. Es por su ignorancia por lo que se afana en torno al mal, pero en realidad por su naturaleza posee un intenso amor por el bien, aunque a veces es incapaz de verlo.

Así pues, dado que el alma posee en sí misma propensión hacia ambas cosas, esto es, al mal como al bien, los antiguos llamaron esta potencia «potencia electiva» precisamente porque somos por naturaleza capaces de elegir una cosa más bien que la otra.

58. Por tanto, recabarás a partir del método de la división una tal definición de la citada potencia: puesto que toda potencia o es racional, o es irracional, es necesario que haya elección en uno de estos dos casos; no en el caso de la potencia irracional —decimos que viven sin elección todos los seres de este tipo—[119]; por tanto, la elección será alguna potencia racional. Ahora bien, toda potencia racional o es cognitiva, o es apetitiva, como también toda potencia irracional. No obstante, la elección —eso que se suele llamar elección pero también deseo— habrá de ser algún apetito[120]. Sin embargo, todo apetito o tiende solo hacia aquello que es el bien auténtico, o solo hacia el bien aparente, o hacia ambos; y la elección ni tiende solo hacia el verdadero bien —en tal caso nunca sería justamente vituperada—, ni solo hacia el aparente —no podría ser alabada frecuentemente—: en conclusión, una tal potencia ha nacido para tender hacia ambas cosas.

59. En fin, para ir resumiendo, la elección es una potencia racional que desea tanto los verdaderos bienes como los aparentes, y que conduce al alma a ambas posibilidades; en virtud de tal potencia el alma se alza o bien tiende hacia abajo, falla en su objetivo o lo alcanza. Los antiguos, siendo conscientes de cómo actúa esta potencia, la definieron como «doble», pues podría inclinarse hacia ambas posibilidades. Por ello la capacidad de elegir y la libertad del hombre coinciden. Precisamente en razón de la capacidad de elegir diferimos tanto de los seres superiores como de los otros entes mortales: ni los dioses ni los brutos pueden elegir entre el bien verdadero y el aparente, pues los primeros a causa de su perfección solo pueden elegir el bien verdadero, mientras que los segundos pueden únicamente elegir, a causa de su imperfección, el bien aparente; y es que los seres superiores están caracterizados por el intelecto, que es nuestro rey, mientras que los segundos lo están por el sentido, el cual es simplemente un mensajero.

60. El hombre, pues, tiene una naturaleza intermedia y puede elegir ambas posibilidades, si bien en todo caso está controlado por el todo y

119. Esto es, los animales viven sin elección: véase Proclo, *In Remp.*, II, 284; *In Tim.*, III, 328.

120. Véase Aristóteles, *Ética Eudemia*, II.10, 1226b1.

su suerte está determinada por el mérito que ha adquirido. Si mejora su propia condición sigue al intelecto, pero si empeora sigue a los sentidos.

En definitiva, la libertad de elección del hombre no consiste en ejercer un control sobre toda la realidad; una forma tal de poder es propia únicamente de lo Uno y se extiende a todo en tanto que es única y de la misma naturaleza del Bien; la capacidad de decisión, por el contrario, es doble y, por lo tanto, no puede controlar todo ente precisamente porque el hecho de estar orientada tanto al bien real como al aparente hace inferior su potencia con relación a la Realidad primera.

Incluso la misma capacidad de decisión tendría poder sobre toda cosa si no estuviese ligada en parte al deseo y si, por tanto, fuese únicamente voluntad. En efecto, la vida volitiva se conforma al bien, y da a la libertad una potencia infinita haciéndola semejante a los dioses. Gracias a la voluntad, dice Platón, el alma se hace divina y capaz de gobernar todo el universo[121].

61. La libertad del hombre no ocupa ni el primero ni el último puesto, sino que tiene una naturaleza intermedia. Tú, por contra, según me parece, consideras la libertad como la capacidad de gobernar toda realidad, como la fuerza que controla todas las cosas según su impulso, como la potencia que tiene todo aquello que desea y que no está limitada a la interioridad del hombre, sino que se extiende también al mundo externo.

Todo aquello que está fuera del hombre no puede ser controlado por la libertad; nuestra vida, en efecto, es una mezcla de cosas que podemos controlar y de otras que no están bajo nuestro control[122]. En los virtuosos es muy amplia la esfera de influencia de su libertad; de hecho, todo puede servirles como instrumento, también las realidades que no están bajo su control y de las cuales disponen como si fuesen su causa, con moderación, gracias a su virtud. Todo aquello que existe siempre enriquece a estas personas.

En cambio, en la mayoría de las personas no hay incremento de la esfera de la libertad; se adecuan a la realidad que las circunda, no teniendo una forma de vida con la potencia de plasmar su condición sobre esa realidad. Por este motivo algunos son considerados libres y lo son realmente gracias al modo de actuar que mantiene su autonomía e independencia con respecto a la realidad externa; otros, por el contrario, vociferan sobre la necesidad enterrando junto a aquello que no está en su poder aquello otro que, por el contrario, está en su poder, y ello hasta considerar que no pueden controlar nada.

121. Véase Platón, *Fedro*, 246c.
122. Véase Plotino, *Enéada* VI.8, 2.

[XII]

62. Después has añadido aquello que es el colofón[123] de todas tus dudas. Porque me preguntas si Dios conoce nuestro futuro o no.

Si no lo conoce, dices que no difiere en nada de nosotros, puesto que tampoco nosotros somos sabedores de nuestro futuro; ahora bien, si Dios sabe cuál será nuestro futuro, eso que sabe se dará y además por necesidad. Semejante conclusión no niega solamente nuestra propia libertad, como parece claro, sino también aquello que es definido como contingente[124].

Generalmente el argumento que se aduce contra aquellos que no admiten una predeterminación de todas las cosas, argumento que, como se suele decir, es repetido miles de veces, se desarrolla de este modo: si Dios conoce todos los eventos futuros, todo aquello que ocurrirá deberá ocurrir necesariamente.

63. Ahora bien, unos dicen que es falso que Dios conozca toda realidad de un modo determinado, y que, por el contrario, tiene una cognición imprecisa de aquello que sucede de una manera indistinta en el flujo de los hechos; de este modo tales personas tratan de salvar la contingencia. Otros, sin embargo, atribuyen a Dios un conocimiento determinado y admiten la existencia de una necesidad en todo aquello que ocurre. Estas son las doctrinas, respectivamente, de la escuela peripatética y de la estoica.

Platón y los platónicos afirman que Dios conoce el futuro de un modo determinado y que los eventos se producen cada uno según su propia naturaleza, es decir, algunos de un modo bien definido y otros indistintamente. En los dioses, en efecto, está presente un conocimiento anticipado absolutamente perfecto de aquellos hechos que, una vez que se producen, son distintos o recíprocamente opuestos.

Por ejemplo, entre los dioses están presentes de un modo totalmente inmaterial las causas de los entes que han sido generados como corpóreos o como incorpóreos, y también el conocimiento, igualmente incorpóreo, de estas realidades o incluso, de un modo del todo inteligible, ya sea desde el punto de vista del ser como del conocer, las causas de entes inteligibles y no inteligibles. Los dioses conocen de un modo inteligible las realidades que no son inteligibles, así como, entre aquellos entes que derivan de ellos, conocen de un modo atemporal las realidades que existen solo en el tiempo; de un modo análogo, la causa y el conocimiento de tales realidades están entre los dioses en una condición de atemporalidad[125].

123. La misma expresión en el tratado anterior: véase *Diez cuestiones*, § 62.

124. Para la definición de lo contingente véase Aristóteles, *Analíticos primeros*, I.13, 32a16 ss.; Alejandro de Afrodisias, *Acerca del destino*, 175.

125. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 124.

Por ello, si bien los eventos que se dan pueden tener una naturaleza determinada o indeterminada, los dioses poseen anticipadamente un conocimiento de estos eventos semejante a la mejor de tales naturalezas, es decir, la determinada.

64. Aún más: la forma del conocimiento no depende de la naturaleza de lo conocido, sino justamente de la naturaleza de aquel que conoce. En efecto, el conocimiento no se encuentra en lo conocido, sino en el que conoce y el conocimiento es similar y análogo al sujeto en el cual se encuentra y no a aquel en el cual no se encuentra. Por tanto, si el objeto conocido es indeterminado pero aquello que conoce es determinado, el saber que se produce no será a su vez indistinto a causa del propio objeto que es conocido, sino que resultará determinado en virtud del sujeto que conoce. Y es que se puede conocer lo peor con una modalidad superior y aquello que es superior con una modalidad inferior. Por ello, dado que los dioses son las realidades más perfectas, conocen anticipadamente toda realidad de un modo perfecto y, como tal, conforme a su naturaleza. Porque los dioses conocen fuera del transcurrir temporal aquello que está en el tiempo, como habíamos señalado ya, y conocen de un modo incorpóreo aquello que tiene un cuerpo, así como conocen de modo inmaterial aquello que está ligado a la materia y, además, conocen de un modo determinado, estable y no generado aquello que es indistinto, mutable y generado.

65. Así pues, si los dioses conocen lo que va a pasar en el futuro, no por ello lo convierten en necesario: ellos, en cuanto realidades absolutamente determinadas, por un lado, llevan al ser los hechos futuros de un modo indeterminado, y por el otro, tienen de esos mismos eventos indeterminados un preconocimiento cierto. También tu máquina, efectivamente, la cual utiliza cilindros, poleas y otros componentes materiales, carecía de una constitución corpórea en el preconocimiento que tú tenías de ella; al contrario, en ese estadio, su representación contenía, bajo un modo incorporal y viviente, la razón de futuro, mientras que el *parápegma* (esto es, la simulación)[126] se ha plasmado corporalmente a partir de un conocimiento interior incorpóreo. Si esto es así en una obra creada por ti, ¿qué se habrá de decir del conocimiento que los dioses tienen anticipadamente de la realidad? La forma de saber de los dioses es un conocimiento no decible, completamente inefable y totalmente imposible de circunscribir, no como otra forma de *periochês* (esto es, circunscripción) y sin tener nada que ver con las cosas que derivan de ese saber divino.

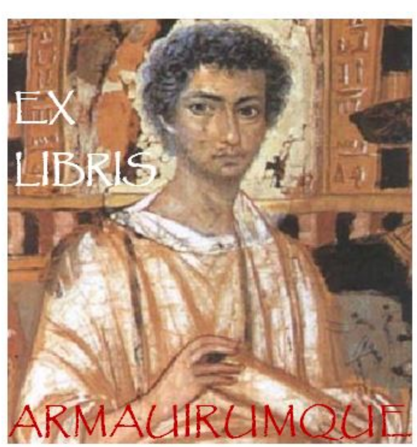
126. *Fictio* es la traducción que da Moerbeke. La palabra griega *parápegma* aparece en el comentario de Proclo a la *República*, II, p. 234 para referirse a algunos que construyen artilugios que sirven para medir el tiempo a imitación de la Naturaleza, que ha creado los cuerpos celestes. Festugière, editor del texto señala que el *parápegma* es una tabla de piedra en la que se indica la posición astronómica de todos los días del año solar.

Por ello los dioses conocen de un modo divino y sin relación al tiempo aquello que depende de nosotros, mientras que nosotros actuamos así como la naturaleza que nos es propia prevé; toda elección nuestra es ya conocida por los dioses, no como determinan las reglas que rigen entre nosotros, sino como las que existen entre ellos.

66. Estas, queridísimo amigo, son las respuestas que doy a tus preguntas. De este modo, a través de las alabanzas y el reproche, a través de los consejos, de los discursos dirigidos a animar o a disuadir, a través de los juicios, las acusaciones y las defensas, a través de toda ciencia política, de las leyes, los discursos y las prácticas sacerdotales, a través de la misma filosofía, he podido demostrar qué es el libre albedrío en cuanto tal.

Sabes bien que mi maestro[127] hacía ver con frecuencia cómo, si no existiera el libre albedrío en nosotros, la propia filosofía sería inútil. ¿Qué cosas se habría de aprender si no hay nada que educar? ¿De qué forma, además, podría haber una realidad que educar si no existiera en nosotros una parte que pueda hacerse mejor?

Si analizando una y otra vez estas cuestiones te encontraras de nuevo con alguna dificultad, no dudes en escribirme. ¿Qué argumentos, en efecto, hay más apropiados para disertar que estos problemas? Porque si tratamos sobre ellos, nadie podrá acusarnos de entretenernos en cuestiones de poco valor. Pero a esos pretenciosos que pronuncian sorites[128] y sofismas, y a todo aquel que se dedica a ejercicios de este mismo tenor y no hace sino pronunciar naderías, a esos, te lo ruego, ¡no les dejes que se acerquen a mí!



127. Esto es, Siriano.

128. Moerbeke traduce por *cumulum* el sofisma llamado *sōrítēs* consistente en conducir paso a paso una verdad firmemente establecida hacia una conclusión absurda. Su nombre viene de la pregunta capciosa de si al añadir un grano a otro grano se forma ya un montón (*sōrós*).

SOBRE LA EXISTENCIA DE LOS MALES

[I]

1. Ciertamente, también han indagado la naturaleza del mal, quiero decir, qué es el mal y de dónde proviene[1], algunos pensadores que nos han precedido, los cuales afrontaron esta investigación de un modo ciertamente no superficial ni de pasada a propósito de otra cuestión; al contrario, han investigado si el mal en sí existe o no existe y, si existe, qué naturaleza tiene y cómo llega al ser y a la verdadera existencia.

Por lo tanto, no supondrá inconveniente alguno que nosotros escribamos brevemente, pues tenemos tiempo para ello, lo que dicen algunos de aquellos pensadores, y primeramente las reflexiones del divino Platón sobre la existencia de los males. Y es que lo que los otros pensadores han dicho nos resultará más claro y estaremos siempre más cerca de la comprensión de tales cuestiones si acudimos a la concepción de Platón, y si en el análisis de lo que de ellas dimana nos servimos de él como una luz.

Así pues, es necesario primeramente analizar si el mal es o no es; y, si es, si su existencia se da entre las naturalezas inteligibles o no; y, en el caso de que tenga su existencia entre las sensibles, si deriva de una causa principal o no; y si no es así, si se le debe atribuir alguna clase de entidad substancial o se debe afirmar que es completamente insubstancial; y si es este último el caso, de qué manera existe, si su principio es

1. Este comienzo es muy parecido al que tenemos en el tratado de Plotino que aborda una temática semejante a la que presenta aquí Proclo: «Los que investigan de dónde provienen los males, sea que sobrevengan a los seres, sea que conciernan a una clase de seres, comenzarían su investigación adecuadamente si la basaran en el estudio previo de qué es el mal y cuál la naturaleza del mal. Porque de ese modo se conocería también de dónde proviene, dónde reside y a quién sobreviene, y, en general, se llegaría a un acuerdo sobre si existe en la realidad de las cosas» (*Enéada* I.8, 1; trad. J. Igal).

diferente[2], y desde dónde tiene inicio y hasta dónde avanza; y, además, existiendo como existe la providencia, cómo es posible que exista el mal y de dónde se origina; y, en fin, todas esas cuestiones que hemos solido formular en los comentarios[3]. Pero por encima de esto y antes de nada hay que dejar constancia de la doctrina de Platón sobre esta problemática, y ello porque si nos alejáramos de su teoría, nuestra investigación perdería cualquier valor.

2. Así pues, el inicio de estas reflexiones debe seguir el justo orden y, por tanto, nos debemos preguntar si el mal puede o no puede ponerse dentro del número de las cosas que existen[4]. Porque, ¿cómo podría ser posible que exista aquello que está privado por completo del principio del ser? No es posible, en efecto, que las tinieblas participen de la luz, la maldad de la virtud y el bien del mal. Por lo tanto, tal y como, supuesto que la luz fuera la causa principal[5], las tinieblas no podrían derivar de ella —puesto que no podrían tener su origen en la casualidad o en algo distinto de su principio—, así, puesto que el bien es el origen de todo, no es posible que el mal tome parte en las cosas que existen.

Porque o también el mal deriva del Bien (pero, entonces, ¿cómo es que eso que es causa de todas las cosas buenas y bellas puede ser también el principio que ha generado la naturaleza del mal?), o bien el mal no deriva del Bien, pero entonces el Bien no puede ser considerado ni causa ni principio de todos los entes, pues el mal ha encontrado un puesto en la realidad y ha evitado el proceso que se desarrolla a partir del Bien.

Por lo tanto, en términos generales, si todo aquello que existe, existe por participación del Ser, y si es necesario que aquello que participa del Ser participe también de lo Uno —en efecto, el Ser y lo Uno se dan simultáneamente: antes del Ser está lo Uno, y no era ni será lícito que

2. Hay que recordar aquí que ya Plotino hablaba de un principio del mal (distinto del principio del bien): véase *Enéada* I.8, 6. En su opinión, este principio debe situarse en la materia, pero no en el sentido de que la materia sea una entidad autoexistente (en realidad, debe su ser a una forma inferior de alma), sino en el sentido de que la materia es el punto de partida de todos los males.

3. Como hacen notar C. Steel y J. Opsomer en su versión inglesa de este tratado (Proclus, *On the Existence of Evils*, Duckworth, Londres, 2003, p. 105), aquí queda plasmada su estructura completa. La cuestión sobre si el mal existe o no se afrontará en primer lugar (§ 2-9); posteriormente (§ 10-39) Proclo analiza todos los niveles ontológicos para ver dónde ocurre primeramente el mal; a continuación (§ 40-49) se hace un análisis causal del mal; más adelante (§ 50-54) se habla del modo de existencia atribuible al mal y de si tal existencia es posible habida cuenta de su naturaleza insubstancial; por su parte, la cuestión sobre el punto en el que se origina y hasta dónde procede es ya mencionada en § 39 pero su discusión se aborda en los § 55-57; y finalmente el tema de la providencia y cómo se articula su presencia con la existencia del mal es el tema final de la obra (§ 58-61).

4. Véase Plotino, *Enéada* I.8, 15.

5. Esta metáfora de la luz es, no hace falta decirlo, de honda raigambre platónica. Véase Platón, *República*, VI, 508a-509c.

las realidades derivadas actúen sino junto a aquellas que las preceden, como el Intelecto junto a la Vida, la Vida junto al Ser, y todo junto a lo Uno— entonces, en el caso del mal hay dos alternativas: o no participa en absoluto del Ser o, si deriva del Ser de algún modo, debe participar de una causa superior.

De estas consideraciones se deprenden además algunas consecuencias: o el principio no existe, o el mal no es o no ha sido producido.

Aquello que está privado del Ser, no es, y aquello que deriva de la Causa primera no es un mal. En ambos casos es necesario decir que el mal no es. Por lo tanto, si —según afirmamos— el Bien es superior al Ser y es fuente de los seres, puesto que todas las cosas que son y que han sido generadas desean por naturaleza el Bien[6], ¿cómo es que el mal puede formar parte de las cosas que existen si está privado de este deseo?

Se dice que es verdaderamente necesario que exista el mal, puesto que es necesario que exista algo completamente contrario al Bien[7]. Pero aquello que es absolutamente contrario, ¿de qué modo podrá desear la naturaleza que le es contraria? Por otro lado, es imposible que algo que existe no desee el Bien: todas las cosas que son han sido producidas y existen en virtud de ese deseo y por él son conservadas; razón por la cual, si el mal es contrario al Bien, el mal no puede estar entre los seres.

3. ¿Hay que añadir algo más? Porque si lo Uno y aquello que habíamos definido como naturaleza del Bien están más allá del Ser, y si el mal está también más allá del no-ser —quiero decir el no-ser absoluto, porque el Bien es superior al Ser absoluto—, se dan entonces dos posibilidades: si el no-ser es aquello que no existe absolutamente, con mayor razón tampoco el mal es, puesto que él es incluso *amenēnóteros* (esto es, más inconsistente) que aquello que no es de ningún modo, como decía el dicho[8]; el mal es más distante del Bien que el no-ser.

Quienes ponen el mal después del no-ser quieren decir que todas las realidades *anoúsioi* (esto es, privadas de esencia) en todo caso están más cerca del ser que el mal; de modo que el propio no-ser absoluto es más que aquello que denominamos mal: el mal no existe, pues, de una manera aún más radical que cualquier forma de no-ser.

Porque, como se puede leer en Platón[9], si el creador no solo creó la naturaleza de todo aquello que es bueno de este mundo, sino que

6. Véase Aristóteles, *Metafísica*, XII.7, 1072b14.

7. Véase Platón, *Teeteto*, 176a. Moerbeke traduce por *subcontrarium* el término griego *hypenantíon*, que aparece en este diálogo de Platón.

8. El adjetivo griego está presente en forma positiva *amenēnos* (débil, inconsistente) en Homero (*Ilíada*, V, 887; *Odisea*, X, 521; 536; XIX, 562). Según Opsomer y Steel (*On the Existence of Evils*, cit., p. 106), la referencia aquí a un dicho puede tener que ver con la presencia del término en los *Oráculos caldeos*.

9. Véase Platón, *Timeo*, 30a.

no quiere que exista algo que sea malo, ¿de qué modo puede existir el mal, cuando es contrario a la voluntad del creador? En efecto, no es posible que él desee una cosa y haga de ella otra; al contrario, en las substancias divinas la voluntad y la acción coinciden. Por esta razón el mal no solo no entra en el proyecto del creador, sino que no existe no tanto porque el creador no lo produce —esto, efectivamente, no es ni siquiera lícito pensarlo—, sino porque dispone que el mal no exista. Y es que la voluntad del creador no era la de no crear el mal, sino que lo que decide es que el mal no sea de ningún modo. ¿Qué es, entonces, lo que lo hace existir si es que hay un creador que lo obliga a no ser en términos absolutos? ¿Cuál es el principio contrario al artífice y de dónde proviene?

El mal no puede derivar del propio artífice —esto efectivamente no sería lícito— y si derivara de un principio distinto, esto constituiría una dificultad, porque todo aquello que existe deriva del artífice, algunas cosas directamente de él, otras como por medio de principios operativos diversos.

4. Esta será ciertamente la tesis que demuestra la imposibilidad que tiene el mal de existir y tales los argumentos que esa tesis pondrá por delante para convencernos.

A aquel que, sin embargo, teniendo una opinión contraria a la nuestra, nos exige prestar atención principalmente a la realidad de las cosas, y observando esta realidad decir claramente si el mal existe o no, tomando en consideración la intemperancia y la injusticia y todas aquellas manifestaciones que hemos solido definir como vicios del alma, habremos de decirle si cada una de estas cosas es un bien o un mal.

Porque si afirmamos que cada una de esas manifestaciones es un bien, tendremos que admitir también una de estas dos consecuencias: o bien la virtud no es contraria al mal, ni en su totalidad ni en cada una de sus partes, o bien no todo aquello que se opone al bien es, en todo caso, un mal. ¿Pero qué cosa más absurda y menos satisfactoria de cara a la condición real de lo que existe que estas dos posibilidades?

Los males combaten contra las virtudes y el modo en el que combaten es claro a partir de los diversos tipos de existencia de los hombres, en base al hecho de que a los injustos se contraponen los justos y a los intemperantes los que no lo son, y también, si se quiere, en base al conflicto interior, cuando en las personas privadas de control la razón empuja en una dirección y la pasión en otra, hasta que, en el contraste de esas dos fuerzas, lo peor prevalece sobre lo mejor. ¿Qué sucede, en efecto, en estos casos sino que la parte morigerada del alma combate contra las tendencias desenfrenadas? ¿Es que no ocurre algo análogo en aquellos que combaten contra su propia ira? ¿Y qué decir de los otros males a causa de los cuales advertimos que el alma lucha consigo

misma?[10]. Porque, por lo general, el oponerse del mal al bien, antes de ser patente, existe de un modo oculto en las propias almas. Y en el alma triunfa la peor promiscuidad y enfermedad cuando la parte mejor y la racionalidad presente en nosotros son vencidas por las pasiones terrenales y viles.

¿No sería estúpido, entonces, ir más allá a la hora de traer a la memoria ejemplos de este tipo? Si las maldades son contrarias a las virtudes, como habíamos dicho, y el mal al bien completamente —porque la naturaleza del bien no ha sido creada para que combatiera consigo misma, sino que, como ha sido *ékgonos* (es decir, generada) por una sola causa y desde una sola unidad, se mantiene ligada a ella por la semejanza, por la unión y por la amistad, y los bienes mayores conservan a los menores y los menores son completados por los que son más perfectos— es necesario que las maldades no solo existan a nivel conceptual, sino que cada una de ellas ha de ser auténticamente un mal. Lo mismo sucede con el bien: lo contrario a un bien más grande no es su disminución, como no es contrario a lo que es más cálido aquello que es menos cálido o a lo que es más frío aquello que posee tal atributo en una menor medida. Si se concede que los vicios del alma forman parte de la naturaleza del mal, estará claro que el mal actúa en la realidad.

5. Y todo eso es verdadero no solo por esta razón, sino también por el hecho de que el mal es aquello que corrompe cada cosa. Que el mal es esto lo demostró también Sócrates en la *República* diciendo justamente que el bien de cada ente es aquello que lo mantiene en el ser, hecho por el cual está presente en todos los seres un deseo del bien; en efecto, el ser y el ser preservado del aniquilamiento provienen para toda cosa de los principios superiores, como por el contrario el no-ser y el ser destruido derivan de la naturaleza del mal[11].

Así pues, es necesario que no exista nada que pueda llevar a la destrucción a algo; pero de este modo desaparecería también la generación[12]. Porque no existiendo factores que sean capaces de conducir a la destrucción no sería posible tampoco la corrupción, y no existiendo corrupción no existiría tampoco generación, pues toda generación se realiza mediante la corrupción de alguna otra cosa, y no existiendo la generación, el mundo sería imperfecto en su totalidad por eso mismo: no podrían existir las diversas especies de animales mortales, las cuales sin embargo son necesarias para permitirle al mundo alcanzar, como dice Timeo, un cierto nivel de completitud[13].

10. Para la discordia que surge entre las diferentes partes del alma puede leerse el libro IV de la *República* de Platón, así como el mito del carro alado del *Fedro* (246a ss.).

11. Véase Platón, *República*, X, 608e: «Todo lo que corrompe y destruye es lo malo, lo que preserva y beneficia es lo bueno» (trad. C. Eggers).

12. Véase Platón, *Fedro*, 245e.

13. Véase Íd., *Timeo*, 41b-c.

En consecuencia, si es necesario que el mundo sea una divinidad feliz[14], es necesario que se conserve esa similitud con el viviente perfecto[15]; pero si es eso lo que ha de suceder, también es necesario que los géneros mortales completen el todo y que exista generación y corrupción y, en definitiva, que existan entes capaces de producir la corrupción y otros capaces de producir la generación, unos dirigidos a unos seres determinados y otros a otros (y es que la generación y la corrupción no pueden derivar en todos los casos de los mismos factores). Pero puesto que existen elementos capaces de conducir a la destrucción a diversos entes, factores innatos a los géneros que llegan al ser y que corrompen la condición originaria de ellos, es necesario que exista el mal. En efecto, el mal ha sido definido como aquello que interviene sobre cada ente generado corrompiéndolo y que originariamente está presente en ese ser en cuanto mal. Y es cierto que los factores que determinan la corrupción del alma son ciertamente distintos de aquellos que intervienen sobre los cuerpos, así como es otro el sujeto que es conducido a la destrucción.

Incluso el modo en el que la corrupción se produce es diverso, pues en ciertos casos es relativo a la substancia y en otros es relativo a la vida; en el primer caso es la substancia, es decir, el ser, la que es conducida a la corrupción, en el segundo caso la vida se separa del ente perdiéndose en el no-ser. Por ello es un mismo principio el que salvará la perfección del mundo y pondrá el mal en los seres: por esta razón no solo el mal existirá en virtud del bien, sino que será un bien por el hecho mismo de existir. Esta afirmación completamente absurda será explicada a continuación.

6. Pero si es verdad que no es bueno contentarse con los argumentos que se han expuesto hasta ahora, sino que es mejor proseguir nuestra investigación recorriendo también otras vías, hagámoslo así y expliquemos nuestro pensamiento. Todo bien que sea susceptible de aumento o disminución resulta más perfecto y más cercano a su propio origen cuando crece participando del «más», mientras que, al revés, se vuelve más débil y menos perfecto a causa del «menos»; a causa de tal decrecimiento se aleja del principio de la propia unidad, ocupando niveles más bajos en la escala del ser. Porque la correspondencia del ente con su propio principio puede ser o bien máxima cuando el ente mismo está estrechamente ligado a él como si lo siguiera, o bien mayor según el puesto que ocupa después del principio mismo, o bien menor cuando el ente ocupa el último nivel (lo mismo se puede decir, basándonos en el mismo razonamiento, para lo cálido y lo frío y para lo bello, lo grande y lo pequeño). ¿No decimos que a la injusticia y a la intemperancia se les puede predicar el más y el menos? ¿O es que todos son injustos o intemperados del mismo modo? Debemos

14. *Ibid.*, 34b.
15. *Ibid.*, 31b.

responder rotundamente que no. ¿Y entonces? ¿No se puede predicar el más y el menos de la injusticia? ¿No es quizás verdad que cuanto menor es su injusticia, tanto menos dista del Bien el ente en cuestión, mientras que lo contrario ocurre si es mayor esa injusticia, o bien cuanto más crece la injusticia tanto más privado se está del bien? Es necesario conceder todo esto. Pero todo bien que padece una disminución o un aumento decimos que se acerca al Bien sumo y consideramos también como un bien perfecto aquel que se acerca al máximo Bien. En cambio, el crecimiento de la injusticia es, en términos absolutos, una disminución del bien; por tanto, no se puede definir la injusticia como un bien ni menor ni mayor, sino simplemente como un mal. Aquello que es un bien menor, si crece, produce un bien mayor, y en efecto de aquello que es menos cálido o menos frío puede darse el «más»; pero la injusticia, una vez aumentada, en absoluto produce un bien mayor.

Así pues, siendo contrario al bien, ¿de qué modo aquello que es injusto puede no ser considerado un mal? Este argumento dirá y demostrará la verdadera existencia del mal, poniendo por delante al mismo tiempo la letra de Platón, con el fin de confirmar también aquella otra teoría en base a la cual no solo se dice sino que se demuestra que la naturaleza de los males está presente entre los seres.

Así pues, Sócrates en el *Teeteto*[16] afirma con fuerza que los males no desaparecen, que no existen de un modo accidental como algo que sucede por azar. En efecto, dice que aquello que es necesario es igualmente un bien, pero dice que el mal es «necesario», por tanto, es un bien. Si el mal es un bien, el mal, como afirma la doctrina platónica, no ha sido hecho simplemente para perdurar y tener un puesto entre los entes, sino también para existir según el principio del Bien y ser transformado.

7. ¿Qué causa aduciremos, entonces, para la necesaria existencia del mal? ¿Aquella causa que consiste en la oposición entre el mal y el bien, como Sócrates nos sugiere?[17]. Porque, como hemos dicho también en otros lugares[18], todas las especies y aquello que está más allá de las especies no pueden por naturaleza generar después una substancia capaz solo accidentalmente de participar de su ser, ni limitan su propia actividad a aquellas realidades que son capaces de disfrutar de las especies mismas de un modo constante e inmutable. Gracias a la abundancia de la virtud y de la plenitud de su bien producen, por un lado, órdenes de realidades más cercanas a ellas, las cuales participan de su potencia y, estando libres de imperfección, las contemplan en la perfección de la unidad; y, por el otro, producen las más remotas hipóstasis de su actividad, reali-

16. Véase Platón, *Teeteto*, 176a.
17. *Ibid.*
18. Véase, por ejemplo, Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 63; *In Alc.*, 117-118.

dades que recogen los entes derivados de aquellas causas y que no pueden existir inmaculados y sin mutar.

Y es que no podían existir solamente las realidades que participan ocasionalmente de las especies y que a veces se ven separadas de la luz y de la potencia que mana de las hipóstasis superiores (porque estas realidades no podrían tener ninguna relación con aquellos entes que están separados de todo y que distan de lo que depende de otro para existir, los cuales pueden solamente ser participados), ni solo aquellas realidades que están eternamente marcadas por su impronta, eliminándose entonces los entes que ocupan el último lugar en la escala del ser, los cuales participan a veces de las especies (los entes dotados de auténtica bondad serían los últimos en la escala del ser y, por más que sean eternos, estarían en el orden de la materia; aquello que es estéril, débil y todo aquello que hemos solido atribuir a las realidades sujetas a generación y corrupción estarían situados entre las realidades superiores, con lo que estas se volverían prácticamente nada).

Por lo tanto, si estas cosas son necesarias en virtud de la actividad de las causas primeras fundada sobre la omnipotencia y la absoluta bondad, el bien no puede darse siempre del mismo modo en los entes y el nacimiento del mal no puede ser eliminado de la realidad. Y es que si es posible a veces participar del bien y a veces no participar de él, habrá una necesaria privación de la participación del bien. No obstante, la privación no puede existir por sí misma, ni puede estar completamente desposeída de la naturaleza de la cual es privación, sino que de algún modo extrae su poder de esta, pues está entrelazada a ella, y solo así puede establecerse a sí misma en el orden de lo que es contrario al bien[19]. Otras formas de privación consisten simplemente en una ausencia de determinadas condiciones y no extraen de estas ninguna realidad. Por el contrario, el bien en virtud de la plenitud de su poder atribuye concreción también a su privación.

En efecto, como en todos los entes el bien produce la primera virtud[20] y así en cada uno de los entes el bien que se encuentra en todo lugar genera la potencia que le es propia, del mismo modo, según hemos

19. El argumento de Proclo es de una gran sutileza. La existencia de entes que participan de una forma intermitente del bien es necesaria en el proceso de constitución del mundo (el famoso *próodos*), pero sin que esa existencia sea ya en sí un mal; es, más bien, una condición necesaria y una especie de soporte metafísico para la existencia de la privación y del mal. Y ello porque, según el principio de continuidad, sancionado en los *Elementos de teología* [28], no es posible una transición inmediata entre la participación y la privación del bien: son necesarios seres intermedios que de alguna manera vinculen en ellos mismos ambos estados.

20. Traducimos así la palabra *virtus* con la que Moerbeke traducía, a su vez, la palabra *dynamis* que presumiblemente utilizaba Proclo en griego.

dicho, la privación que está en conexión y utiliza la potencia del bien es contraria al bien mismo, y reforzada por la unión con él toma el poder necesario para combatirlo. Esta privación, sin embargo, no tiene las mismas características que las otras: estas últimas, en efecto, se muestran cuando desaparece del todo un determinado estado, mientras que aquella no existe de ningún modo en ausencia del bien. Y es que no existe una condición de vida tan malvada que esté completamente privada de la razón; la racionalidad permanece en el interior, se hace sentir, si bien es débil, y la *synesis* (esto es, la inteligencia), aunque esté rodeada por todo tipo de pasiones, no abandona al alma que tiende hacia arriba. No existe sombra del cuerpo o enfermedad en aquellos que están privados de la condición opuesta; si no hubiera un orden, no sería posible, en efecto, que el cuerpo se salvara. La enfermedad es la falta de orden, pero no completamente. Los ciclos de la naturaleza son un ejemplo de ello: miden con números también aquello que no posee un orden[21]. Pero estas cuestiones serán analizadas nuevamente[22].

8. Así pues, si hay que explicar, como hemos dicho, la doctrina relativa a la existencia del mal no solo a través de los argumentos expuestos, sino también por medio del discurso platónico, baste con lo aducido, incluso para aquellos que solo parcialmente pueden seguir ese discurso.

Sin embargo, es necesario que, como en un procedimiento judicial, no solo se escuchen las dos partes litigantes, sino que también se pronuncie una sentencia. Por tanto, sea esta, si te parece bien, nuestra sentencia: existen dos tipos de mal —tal como se había dicho también anteriormente— de los cuales el primero es puro y no está mezclado con el bien, mientras que el segundo no es puro y está unido con la esencia del bien; y ello en tanto que existe un tipo de Bien primero, en sí mismo y puro, que no es ni inteligencia ni intelecto ni ser, y un bien que está mezclado con otra cosa; en ciertos casos tal bien no se une con la privación, mientras que en otros da origen, ligándose a la privación misma, a un compuesto.

Aquello que participa de un modo discontinuo del primer Bien puede estar ligado al no-bien, puesto que el ser de las hipóstasis superiores es perfecto y puro, pero los entes últimos por el contrario pueden unirse de algún modo al no-ser. En efecto, algunas realidades son, pero otras no son, a veces existen, pero otras infinitas veces no existen; un ente es aquello que es, pero no es todas las otras cosas; se puede decir que en este ser unido al no-ser la existencia es superior al no-ser.

El propio no-ser tiene una doble naturaleza: el no-ser como absolutamente otro, más allá de la última hipóstasis que existe de un modo con-

21. Es decir, en todas estas cosas, ya sea que afecten al alma, ya sea que afecten al cuerpo o a la naturaleza circundante, no hay una privación completa del bien.

22. Véase *infra* § 52-54.

tingente, y el no-ser que no es ni en sí mismo ni accidentalmente. En efecto, tal no-ser no puede a veces ser y a veces no ser, sino que simplemente no existe, mientras que el no-ser que se da en relación a un ente es lícito llamarlo privación o alteridad[23].

El no-ser absoluto no tiene ninguna realidad, pero el no-ser relativo, como dice el Extranjero de Elea, está en un nivel superior y su grado de existencia no es inferior al del ser[24]. En todo caso, en los entes que son de un modo discontinuo el no-ser es más débil que el ser, pero está controlado por el propio ser[25].

9. Por lo tanto, si alguien nos preguntara si el no-ser es o no es, diremos que el no-ser absoluto que no participa de ningún modo del ser no es en sentido absoluto; en lo tocante al no-ser relativo, por el contrario, estaremos de acuerdo con quien sostiene que ha de situarse entre el número de los seres.

En base al mismo principio, el mal —puesto que también el mal es doble: puede ser simplemente mal o mal unido al bien— puede ser considerado completamente fuera del ser en la misma medida en que el Bien es distinto del Ser, o bien puede ser considerado dentro de las cosas que existen; tal tipo de mal no puede estar privado de ser, en cuanto está ligado al bien, ni privado del bien, en cuanto tiene relación con el ser; es, en efecto, al mismo tiempo ser y bueno.

Pero aquel mal que es tal en sentido absoluto, siendo una caída y como una total pérdida del primer Bien, justamente está completamente privado del ser; porque, ¿qué lugar podría tener entre los entes aquello que no puede participar del Bien?

Por el contrario, el mal que no es absoluto, sino que es simplemente subcontrario[26] a un bien particular (y no al Bien en general), posee un orden propio y recibe una bonificación en razón de la plenitud de todos los bienes: es mal en relación a aquellas realidades a las cuales es contrario, pero al mismo tiempo depende de ellas en cuanto son bienes; en efecto, no está permitido que combata esos bienes, sino que en justicia debe estar subordinado a ellos. Y si eso no ocurriera, el mal simplemente no existiría.

23. Véase Platón, *Parménides*, 160d.

24. Véase Id., *Sofista*, 258b.

25. Toda esta disquisición tiene como punto de referencia tanto el *Sofista* de Platón, al que se refiere explícitamente aquí Proclo, como el propio Plotino (véase *Enéada* I.8, 3): usando él también el *Sofista*, como hace Proclo, trata de demostrar que el mal no pertenece al conjunto de los seres, sino de alguna manera al conjunto de los no-seres. Ahora bien, el no-ser no debe entenderse entonces en el sentido de la nada absoluta (*pantelôs mè ón*), sino en el sentido de algo distinto del ser, como una imagen del ser o del no-ser: puede haber, señala Plotino, una Idea de lo que no existe (*eídos ti toû mè óntos ón*).

26. Véase Platón, *Teeteto*, 176a.

10. Por lo tanto, Platón en el *Timeo* ha afirmado correctamente que todas las cosas son buenas en el proyecto original del artífice, y que no existe nada que sea malvado[27]. Por lo demás, en su discusión con el geómetra sostiene que el mal no puede ser destruido y que ha sido puesto entre los entes de un modo necesario[28]. Y es que todas las cosas son hechas buenas por la voluntad del padre y del proyecto del padre no viene nada malo, ni ahora ni en el futuro. Él, en efecto, no evita que el mal exista en las cosas particulares, sino que limita el bien presente en ellas, puesto que la naturaleza está distribuida en escalas. Y es que las tinieblas, que están completamente privadas de relación con su contrario y carecen de luz, no son, pero aquellas tinieblas que tienen su origen en la luz y están delimitadas por esta en derredor forman parte de las cosas que son. No existen tinieblas cuando está el Sol, puesto que este les confiere incluso a ellas una débil claridad; las tinieblas que se dan en el aire, por el contrario, son una privación de aquella luz que está en él.

En consecuencia, todas las cosas buenas derivan del padre, y el mal se encuentra solo en aquellas realidades que no son capaces de existir de un modo perfecto en el bien; por esta razón hemos dicho anteriormente que el mal es necesario.

Es claro a partir de lo que se ha dicho de qué manera el mal es y de qué manera no es. Todos, en efecto, tanto aquellos que afirman la bondad de todas las cosas como los que no lo hacen, dicen, por una parte, la verdad y, por otra, algo que no es completamente correcto. Porque es verdad que todos los seres existen, pero aquello que existe se mezcla estrechamente con el no-ser; todas las cosas son, pues, buenas, porque no se conoce ningún mal que no presente un cierto orden y que no esté mezclado con el bien. Y el mal existe, esto es, en las cosas en las que hay mal: se da en aquellas cosas que por naturaleza no pueden permanecer en el bien sin mezcla.

[II]

11. Así pues, tras estas consideraciones, tendremos que analizar en qué entes puede encontrarse el mal, cómo se da y de dónde proviene, puesto que su naturaleza se nos ha manifestado como parte de las cosas que existen. Por lo tanto, tendremos que iniciar el análisis, si es que somos capaces de llevarlo a cabo, partiendo de las hipóstasis más altas desde donde el mal se origine.

27. Véase Íd., *Timeo*, 30a.
28. Véase Íd., *Teeteto*, 176a.

Los dioses, en efecto, y sus reinos, números y órdenes controlan la primera parte del ser y de un modo particular todo aquello que es y la substancia intelectual[29], por debajo de la cual todo se genera. Ellos gobiernan sobre todo y vienen antes que cualquier cosa, están presentes en todas las realidades sin por ello perder su pureza y confieren perfección a cada ente. Su inteligencia no está desvinculada del cuidado del mundo ni su paterna atención está privada de la pureza de la inteligencia. Porque para los dioses inteligir es idéntico a ser y el ejercicio de la providencia está presente en ellos por medio de la bondad y de su potencia generadora, que no quiere permanecer inoperante, sino crear todo aquello que para las divinidades es lícito llevar al ser, es decir, todos los entes y todo género superior a las almas y las almas mismas y todo aquello que en el orden del ser es inferior a las propias divinidades.

Los dioses, en efecto, están más allá de toda cosa existente y son la medida de los entes porque todo ser está recogido en los propios dioses como el número está presente en la mónada. Todas las cosas que son proceden de los dioses, pero algunas permanecen en ellos, mientras que otras que son menos perfectas, perteneciendo a hipóstasis inferiores en virtud de un movimiento de descenso, se separan de la unidad divina y existen en una segunda hipóstasis y en hipóstasis aún más inferiores.

Algunas de estas realidades encuentran su lugar en el conjunto de las cosas que existen por participación, dependiendo de la verdadera bondad de los dioses; estos, por el contrario, existen según el bien mismo y son la medida de todas las cosas, simple unidad, medida, bondad, perfección, como —si pasamos a su ejemplificación— flores o luces suprasubstanciales[30] o todo lo que es semejante a realidades de este tipo.

Las otras realidades pueden participar de la potencia divina en virtud del verdadero Ser y de la primera substancia, y los mismos dioses producen a partir de ellos mismos todas las cosas buenas, bellas y las intermedias. Por lo tanto, en el caso de que se nos preguntara con respecto a esta luz que Dios, como un rey resplandeciente descendido del Bien y a él ligado[31], esparce en el mundo si también ella lleva en sí la oscuridad o no, por muchas vías llevaríamos a quien nos pregunta esto a rechazar tal idea, recordándole la simplicidad de la naturaleza o su continuidad con el principio generador, o bien incluso argumentando de otro modo. Por la misma razón, hablando de los dioses, no sería oportuno quizás entregarnos a la indagación sobre los modos de ser de ellos mismos; en todo

29. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 122.

30. Es una posible cita de los *Oráculos caldeos*, aunque no aparece en los repertorios de fragmentos publicados. No obstante, hay una referencia clara en el Ps.-Dionisio (*Los nombres divinos*, I.7, 132).

31. La analogía entre el Sol y el Bien tiene una honda significación platónica. Proclo la analiza con detalle en su comentario a la *República* (I, 276 ss.).

caso, se podría decir a las personas más simples muchas cosas traídas de la poesía, o bien podríamos servirnos de *synousíai* (esto es, seminarios) dirigidos a los jóvenes bien dispuestos, demostrando que aquello que es definido como mal no puede existir en los dioses.

12. Es necesario recordar que los dioses confieren belleza a todas las cosas, no carecen de nada, gozan de toda beatitud, y que su vida transcurre en la abundancia de bienes[32], y esta comprensión indefectible acerca de los dioses está en nuestro interior y de ahí la tomamos.

¿Pero por qué decir esto solo de los dioses? También las almas efímeras, puesto que están dotadas de intelecto y desarrollan su parte «alada»[33] haciéndose semejantes a los dioses, pueden permanecer en el bien, mientras que en ellas no hay huella de mal ni la podrá haber. Estas almas están caracterizadas por la felicidad, por la serenidad y por todas las virtudes; de este modo, tales almas son conducidas a un lugar más perfecto, separado de los males terrestres, donde banquetearán y gozarán, no tanto con el fin de derrotar a los males mismos, sino principalmente para poner en ellos orden y para poder permanecer, sin sobrepasar los límites establecidos por la justicia, entre los dioses. Sin embargo, saciadas del banquete celeste se nutren también con la comida terrenal de la violencia, del placer y de la audacia, sin ser aún contaminadas completamente por el verdadero mal.

Por lo tanto, si en las almas que son divinas no está presente el mal, ¿cómo podrá este último estar presente en los dioses? Porque la nieve no puede ser cálida, como se dice, ni el fuego frío[34]; ni el mal puede pertenecer a los dioses o aquello que es *éntheos* (esto es, divino) estar presente en el mal.

13. Esto es, pues, lo que hay que decir a quienes requieren de este discurso. Debemos recordar que también en el caso de los dioses la condición divina está fundada sobre el bien. Porque, igual que las almas singulares derivan del Alma universal y los intelectos particulares del Intelecto perfecto, así del primer Bien y aún mejor —si es que se puede expresar así— de la misma bondad y de la unidad de todos los bienes desciende la multiplicidad de los bienes absolutamente primeros, en cuyo ser y en cuya existencia coinciden el Bien y lo Uno.

Por otro lado, los intelectos particulares están caracterizados por el pensamiento y las almas particulares por la vida[35]. En efecto, si todas las cosas que proceden del Principio primero en virtud de una semejanza

32. Según Opsomer y Steel en su versión inglesa del texto, esta es una referencia a la expresión homérica *théoi rheia zóontes* (*Ilíada*, VI, 138; *Odisea*, IV, 805).
33. Véase Platón, *Fedro*, 251c.
34. Véase Id., *Fedón*, 103c-d.
35. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Props. 174, 189.

están ligadas a este mismo Principio en el movimiento descendente[36], de la Unidad primera descienden las unidades de primer rango y del primer Bien los diversos bienes particulares.

¿De qué modo, entonces, el mal y su esencia pueden estar presentes en estas realidades que existen en conformidad con el bien? Porque no es lícito decir que el mal nace de estas mismas realidades. El bien es medida y luz, mientras que el mal es tiniebla y caos; y el mal no puede darse en ningún lugar y está privado de potencia, mientras que el bien es causa de la misma posibilidad de existir en un lugar y de toda potencia. El bien es aquello que mantiene en el ser toda realidad, mientras que el mal es aquello que conduce a la destrucción a todo ente y está presente en toda realidad en base al lugar que ella ocupa en la escala del ser: la corrupción se manifiesta de un modo diverso según los entes en los cuales opera, como habíamos dicho ya.

¿Habremos de decir, entonces, que es falso que los dioses sean buenos o tendremos que conceder que las substancias buenas pueden padecer una mutación? Hemos reconocido, por otro lado, esta situación en las almas particulares, las cuales pueden asumir diferentes modos de ser. Diciendo esto, sin embargo, diremos algo contrario a la existencia divina. Porque el bien no puede ser semejante a aquello que no es bien, y aquello que no es bien no es Dios; así como aquello que muta no puede ser semejante a lo Uno y a aquello que es superior a toda actividad. Aquello que existe en conformidad con lo Uno y es eternamente deriva de aquello que es previo a la eternidad[37] e igualmente aquello que actúa existe a partir de aquello que es mejor que la más alta forma de actividad. Por tanto, en los dioses no existe el mal ni de forma simple ni en base al tiempo: tiempo y eternidad vienen después de los dioses. En efecto, la eternidad y el tiempo son substancias, mientras que los dioses son previos a las substancias y al Ser: él deriva de los dioses pero ellos no son Ser. Cada dios es bueno y el verdadero Ser depende de él.

14. Después de los dioses, hemos de iniciar nuevamente nuestro análisis, si esto es lo que quieres, tomando en consideración el orden de los

36. Esta es una ley fundamental de la metafísica neoplatónica: véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 29.

37. Proclo puede tener como referencia aquí un pasaje del *Timeo* (37d-e): «Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces, como este es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo» (trad. F. Lisi).

ángeles, y comprobando si tal orden puede ser definido también él como bueno o si el mal tiene su primera manifestación en él.

¿De qué manera podemos llamar a estas entidades como «mensajeros de los dioses» si el mal se encontrara de alguna manera en ellas? Y es que ninguna forma de mal puede estar presente en los dioses y es extraña a ellos como las tinieblas lo son a la luz que resplandece desde lo alto. Tal oscuridad no puede saber nada no solo de sí misma, sino tampoco de todas las otras realidades, y sobre todo de todas las realidades positivas; huirá y se perderá a sí misma no pudiendo conocer ni qué es ella ni la esencia del bien.

Por lo demás, la estirpe de los intérpretes de los dioses está ligada estrechamente a los propios dioses y conoce sus pensamientos y hace manifiesta la voluntad divina. Esa estirpe es ella misma una luz divina nacida de la luz que está en lo inaccesible, la cual se exterioriza, se hace visible y no es otra cosa que el bien que avanza: esta luz, salida de aquello que permanece en las profundidades de lo Uno, brilla por primera vez.

Y es que es necesario que la procesión de todas las realidades sea continua; a partir de toda realidad deriva otra según las respectivas esencias y en virtud de la semejanza que vincula los diversos entes[38]. Por lo tanto, de la fuente del bien derivan muchos bienes; el número de los bienes particulares que descienden desde el Principio permanece secreto y es custodiado en la profundidad del Principio mismo.

Desde el origen deriva la primera procesión y después todas las otras infinitamente, según el orden de los ángeles, como *próthyra* (esto es, vestíbulos) de los dioses[39], los cuales dan voz al silencio divino. Por tanto, ¿cómo podrá estar presente el mal en aquellos que tienen la función de llevar el bien a su plena manifestación? En efecto, donde el mal está presente no puede existir el bien, o mejor, el bien no se manifiesta: es ocultado por la presencia más fuerte de su contrario.

Aquello que posee la forma de la unidad es capaz de comunicar la unidad misma; los ángeles, en definitiva, anuncian todo aquello que existe en los niveles ontológicos sucesivos a lo Uno, es decir, aquello que había sido anunciado incluso antes de haberse transmitido a los otros seres.

Por tanto, la *phylé* (esto es, la cohorte) angélica se hace semejante de un modo diferente a los dioses de los cuales depende, puesto que puede a través de una semejanza tan patente manifestar la potencia divina a aquellas realidades que ocupan un nivel inferior en la escala del ser.

15. Si se quiere demostrar el carácter positivo del orden de los ángeles también de otro modo, hay que observar todos los géneros de las cosas que

38. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 29.

39. Estos *vestíbulos* o *portales de los dioses* tienen reminiscencias de los *agathoû prothyrois* del *Filebo* de Platón (64c).

existen y sus números en su totalidad, prestando atención a cómo cada una de estas realidades está caracterizada por el orden originario que ha heredado: cada una posee justamente una naturaleza buena contraria al mal.

Porque es necesario que las realidades primeras mantengan una huella de la causa originaria[40]. En efecto, en todo lugar todas las cosas tienen una relación con esa causa y pueden existir en virtud de ella: ya sea que se divida todo el ser en sensible e inteligible, y el sensible en aquello que puede retornar al nivel superior y aquello que, por el contrario, está implicado en el proceso de generación y corrupción, ya sea que se divida el género intelectual en alma e intelecto, en todo caso todo aquello que tiene una naturaleza absolutamente originaria y divina no puede estar ligado al mal.

Es, pues, necesario que no solo en esas situaciones que hemos tomado en consideración, sino también en el triple *hēgemonía* (esto es, dominio) de las estirpes superiores, el primer orden sea creado puro e intelectual, y libre del mal y determinado en base a todo género de bien, como sucede en el caso de la estirpe de los demonios, quienes en base a la potencia y a la capacidad generativa de los dioses han asumido una posición intermedia en los tres géneros. Ellos, en efecto, ocupan una posición intermedia en razón de su potencia, mientras que las inteligencias y todo aquello que se vuelve con un movimiento circular hacia el Principio pertenecen a la tercera estirpe. Todo aquello que es relativo al movimiento de retorno al Principio pertenece a la esfera de los héroes.

No es posible decir cómo se puede encontrar el mal en los ángeles, puesto que su participación en el bien deriva de la actividad superior y puesto que tal bien es la causa de su existencia en razón de la unidad. Por tanto, solo aquello que es conforme al bien puede formar parte de la cohorte de los ángeles, mientras que el mal no puede entrar en tal orden. Porque los ángeles son aquellos que comunican y manifiestan con claridad la voluntad de los dioses, ocupan el puesto más alto entre los géneros sumos y es el ser buenos lo que los caracteriza.

16. Ahora bien, ¿tendrá entonces el mal su origen en la estirpe de los demonios? Estos, en efecto, representan el coro inmediatamente siguiente al de los ángeles. Existen algunos que atribuyen pasiones a los demonios, otros las consideran fruto de su naturaleza, cuando enfáticamente hablan de sus muertes y sus diversos renacimientos; otros, por contra, atribuyendo esos comportamientos únicamente a la elección de los demonios mismos, los definen como malvados, puesto que corrompen las almas y las conducen hacia la materia y hacia aquel lugar que se encuentra bajo la tierra, y les impiden su viaje celeste.

40. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 22.

Los que sostienen esta doctrina consideran que Platón ha sido su primer autor, puesto que él establece dos modelos en el interior de todas las casas: un principio resplandeciente y bueno correspondiente a lo divino y otro tenebroso y malvado que corresponde a todo lo que está privado del factor divino[41]. Algunas almas son conducidas a un lugar y otras a otro, pagando posteriormente la correspondiente culpa, y entre las almas que se encuentran en las regiones inferiores del mundo algunas, que están más cerca de la salida de esos lugares, tratan de huir[42]; otras son conducidas por apariciones terroríficas al Tártaro y van entre espinas[43]. Tal discurso afirma, por tanto, que toda esta estirpe de los demonios —como se ha dicho: demonios que seducen y que son malvados, y que corrompen a las almas— puede representar la Causa primera del mal y que su naturaleza está dividida entre el bien y el mal.

17. Es necesario, por tanto, preguntar a aquellos que han elaborado estas doctrinas y que son ciertamente personas superiores: ¿estos demonios que son definidos como malvados son tales por sí mismos, o bien son malvados por otros? Porque si fuesen malvados por sí mismos se darían dos posibilidades: o permanecen malvados por siempre, o son susceptibles de un cambio. ¿Pero cómo es posible que, si los demonios son malvados por siempre, algo eternamente malvado derive de los dioses? Es mejor no ser del todo que estar eternamente en el mal. Por el contrario, si pueden padecer mutación, entonces no pertenecen a la estirpe de los demonios, sino a la de aquellos que son demonios de un modo condicionado[44]: estos, en efecto, pueden ser mejores o peores. Los demonios, por el contrario, son siempre fieles a su propia naturaleza y a su específico orden.

Por lo tanto, si los demonios son en cuanto tales buenos, devienen malvados a causa de algún otro factor que les empuja a asumir una naturaleza menos perfecta, pero esto sería como definir como malvados a aquellos doctores y pedagogos que, teniendo la función de castigar a quienes se equivocan, no permiten a quienes tienen una trayectoria irregular acceder a un nivel superior a aquel que realmente merecen, o como definir como malvados a aquellos que poniéndose delante de los templos dejan fuera de las *peribolai* (esto es, las cortinas) a los que son impuros para impedirles participar en los ritos que se desarrollan en el interior. Sería malo

41. Véase Platón, *Teeteto*, 176e.
42. Véase Íd., *República*, X, 615a-e.
43. *Ibid.*, 615c-616a.
44. Proclo distingue aquí entre los seres que son demonios por naturaleza y aquellos otros que lo son solo por una especie de disposición alcanzada. Estos últimos son almas que han tenido éxito en su inclinación ascendente hacia un modelo de vida demoniaco. Por consiguiente, hay seres inalterables en su naturaleza y hay otros cuya naturaleza puede modificarse con la adquisición de los hábitos apropiados. Véase Proclo, *In Tim.*, III, 158-159; *In Remp.*, I, 41.

no el hecho de que aquellos que lo merecían permanecieran fuera, sino el hecho de que alguno mereciera semejante prohibición.

De modo que, si algunos demonios conducen a las almas hacia lo alto y otros hacen que aquellos que no pueden ascender a los grados superiores del ser permanezcan en la condición que les es propia, en ambos casos no se podrán definir tales demonios como malvados, ni aquellos que separan las almas del mundo terrenal, ni aquellos que hacen que ellas permanezcan aquí: porque es preciso que quien es impuro y aún no digno de ascender al cielo sea retenido sobre la tierra por una fuerza predispuesta para ello.

Parece, pues, que analizando la cuestión racionalmente no se puede encontrar huella alguna de mal tampoco en este caso; los demonios, en efecto, actúan en base a su naturaleza y siempre de la misma manera. Esto no puede ser considerado un mal.

18. ¿Qué diremos, entonces, de la estirpe de los héroes? ¿Acaso no son propias de esta estirpe una substancia y una existencia cuya naturaleza es la de volverse hacia el principio superior? Por tanto, cada elemento singular de esta estirpe es siempre igual a sí mismo y actúa en base a la función que le es propia, habiendo recibido del padre el orden de cuidar de diversas realidades.

Así, si los héroes actúan siempre del mismo modo, no pueden ser malvados. En efecto, todo mal tiene una naturaleza mutable y es incapaz de encontrar algún lugar propio en el espacio; aquello que, por el contrario, actúa siempre debe ser juzgado como el exacto contrario del mal. La potencia es de una naturaleza inmutable; lo contrario es la ausencia de potencia propia de aquellas realidades que están afectadas por el mal.

En definitiva, los que cambian su modo de ser son héroes no por naturaleza y, en efecto, no mantienen siempre su estado originario. Los ángeles, los demonios y los héroes por naturaleza tienen como cometido que les es propio el mantenerse siempre en el orden al que pertenecen, y no hacerlo circunstancialmente: actúan siempre en base a la esencia que se les ha asignado.

Por consiguiente, si en estas entidades están presentes la ira, la violencia y todas aquellas cosas que son consideradas como males, y ello a causa de una perversión de su esencia, entonces esas entidades son malvadas, su potencia está sujeta al caos y se da una desaparición de la perfección que les era propia. Porque el mal no tiene poder, es imperfecto e incapaz de conservarse a sí mismo.

Por el contrario, si cada una de estas realidades actúa de un modo tal que preserva su propia naturaleza, su propia esencia y aquella razón del universo que le ha sido encargada, ¿de qué modo se la podrá acusar de actuar en contra de la naturaleza? No existe un mal que esté en conformidad con la naturaleza, puesto que el mal consiste en cada ente en el hecho de ir contra su propia naturaleza. Y es que no se puede acusar a los leones

y a las panteras de ser feroces, sino solamente a los hombres en cuanto están dotados de razón, mientras que para quien está dotado de intelecto el mismo actuar conforme a la razón representa un mal. Porque el mal, como se ha dicho a menudo, no puede ser considerado como conforme a la naturaleza y a aquello que es mejor para cada uno —esto de hecho es el bien—, sino que consiste en ir en pos de una naturaleza inferior.

19. Por lo tanto, son propios de todos los héroes, cuya fantasía es desenfrenada, el furor, la ira, el ímpetu, la pasión y la obstinación, cosas que sin embargo no son contrarias a su naturaleza, en cuanto esta estirpe no posee como carácter propio la racionalidad.

¿Qué mal podrá, por tanto, derivar de estas realidades? Si para el alma todo esto constituye un obstáculo, ¿de dónde deriva el lazo que la vincula al mundo terrenal? En efecto, los héroes no conducen al lugar preestablecido a las almas que no han adoptado todavía un comportamiento definido —esto no sería posible—, sino que castigan, siguiendo las leyes del todo, a las almas que están ligadas al mundo material y a las cuales se les debe infligir justamente una pena. En consecuencia, ellos actúan según la naturaleza y son utilizados como instrumentos para la salvación de todo lo real, como sucede también en el caso de los animales feroces cuando devoran a los hombres y en el de las mismas realidades inanimadas que en conformidad con su naturaleza sirven a finalidades análogas.

La naturaleza de la piedra es tal que si se deja caer desde lo alto golpea aquello que encuentra en su trayectoria; de hecho, la actividad propia de los cuerpos es la de golpear. Así, tales objetos son instrumentos que en el momento oportuno castigan a aquellos que han adquirido una culpa. En consecuencia, para los cuerpos, el acto de golpear a cualquier otro objeto no representa un mal, ni hay mal para aquellos que actúan en base a su propia naturaleza. La acción según la naturaleza, en efecto, es la mejor.

No podemos decir que se dé para los héroes una condición mejor que aquella que ellos viven actualmente, condición que comprende los males que hemos subrayado; los héroes obedecen al orden universal y la tipología de acciones que cumplen está determinada por la voluntad del demiurgo con vistas a controlar las realidades que existen. Los héroes, en efecto, son aquellos que vigilan en el tiempo que se les ha conferido las acciones contrarias al orden del mundo y que tienen el cometido, a través de tal control, de evaluar a los individuos según el mérito en base a un plan preciso.

El tiempo está determinado por la potencia de aquellos que son juzgados y si ellos han expiado sus pecados, la abertura permanece en reposo[45] y nada se opone al ascenso de las almas, pero cuando no todos

45. Véase Platón, *República*, X, 615d-616a.

los pecados han sido expiados, algunas almas, ignorando su condición, quieren subir a los niveles superiores del ser, pero son reconducidas al lugar del universo que les conviene. Estos guardianes están al servicio de la voluntad cósmica: ellos condenan a las diversas almas a diversos tipos de castigo, obligando a algunas a expiar su culpa durante un periodo más largo y a otras durante un periodo más corto, y absuelven después a algunas almas en base a la ley universal que gobierna el todo y toda realidad particular.

Decimos, pues, que aquellas cosas que nos llegan de los dioses y de las mejores estirpes han sido llevadas a cabo con misericordia y que no existe ni existirá en estos entes algún mal para aquellos que reflexionan sobre estas cuestiones. Porque estas realidades actúan en base al orden que les es propio, en el cual cada una tiene un puesto determinado; su límite está fijado indudablemente por la potencia demiúrgica y permanecen en la condición que se les ha asignado[46].

20. Es necesario considerar aquellas realidades que, en la escala del ser, vienen a continuación de las hipóstasis que acaban de ser consideradas, realidades en las cuales algunos parecen encontrar el mal —si es que existe en algún lugar—. Si se concluyera que el mal no forma parte en ningún caso de las cosas que existen, él no existirá ni en las esferas superiores ni en este lugar[47].

Los géneros descritos anteriormente no podían padecer ningún tipo de cambio, esto es, ningún cambio que tuviese que ver con su orden; cada ente había nacido para mantenerse siempre en el orden en el cual había sido situado originariamente. Estas realidades que vienen después de tales géneros pueden a veces ascender hacia hipóstasis superiores y a veces pueden entrar en el ciclo de la generación y de la naturaleza mortal[48]. Las realidades mejores y más cercanas a los dioses entre estas últimas no toman nada del mundo material y no reniegan de su relación con la realidad divina; pero otras, olvidando su origen, contaminándose y convir-

46. Véase Íd., *Timeo*, 42e.

47. Véase Íd., *Teeteto*, 176a; Plotino, *Enéada* I.8, 6.

48. Naturalmente Proclo se está refiriendo aquí a las almas, de las que va a tratar a continuación. En su discusión sobre la naturaleza de las almas Proclo va a tener como referencia más importante el mito del *Fedro*: después de los dioses que gozan de una existencia contemplativa sin cambios ni esfuerzo de ninguna clase, Sócrates cuenta la historia de las *otras almas* (248a), distinguiendo tres categorías: «Tal es, pues, la vida de los dioses. De las otras almas, la que mejor ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste, pero, soliviantada por los caballos, apenas si alcanza a ver los seres. Hay alguna que, a ratos, se alza, a ratos se hunde y, forzada por los caballos, ve unas cosas sí y otras no. Las hay que, deseosas todas de las alturas, siguen adelante, pero no lo consiguen y acaban sumergiéndose en ese movimiento que las arrastra, pateándose y amontonándose, al intentar ser unas más que otras» (trad. E. Lledó).

tiéndose en malvadas, son quebrantadas de todas las maneras y sus ciclos son alterados[49].

21. Hay que considerar primeramente las almas mejores. Sócrates en la *República* afirma que existen almas mejores y que la maldad humana no puede transmitirles ninguna turbación, acusando a los poetas por narrar que los hijos de los dioses son semejantes a los hombres en cuanto tiene que ver con la avidez de riquezas[50] y por no avergonzarse de afirmar que aquellos que nacen de tales padres tienen los mismos comportamientos inmorales que son propios de la naturaleza humana. Pero si, como refiere aquel discurso[51], tales almas pasan casi todo su tiempo en la contemplación y llevan una vida inocua, y ejercen providencia sobre todos los seres con la ayuda de los dioses, encarnándose para ayudar a los seres que viven en el mundo material, unas para asegurar la *eugonía* (esto es, la buena descendencia), otras para defender la pureza y la virtud, otras para que resplandezca la voluntad de los dioses, y alcanzan su plenitud en la gloria de los dioses, con el consejo de los demonios buenos y con el consenso del universo, ¿qué mal podrá encontrarse en estas almas, a menos que se quiera considerar el propio hecho de la generación como un mal?

Es necesario que, como dice Sócrates en la *República*, toda alma beba del cáliz del olvido[52]. El olvido que se apodera de las almas es, sin embargo, diverso, puesto que en algunos casos consiste en la desmemoria de la propia condición, otras veces solo de la propia acción. Esta suspensión de la actividad de las almas, mientras que su modo de ser permanece en su intimidad como una luz que no puede resplandecer en el exterior a causa de las tinieblas que la circundan, puede ser definida, si se quiere, como una forma de olvido, y como la maldad que afecta a las almas. Estas, por el contrario, aunque son insensibles a la confusión[53] que afecta al ser viviente cuando viene al mundo —por este motivo definimos estas almas como incontaminadas, dado que los males terrenales no pueden ingresar en ellas— sin embargo, no pueden continuar llevando en esta dimensión terrenal aquella vida perfecta y libre de afanes que les era propia cuando estaban en la esfera intelectual, y permiten que la inestabilidad de las turbaciones afecte a los seres que de ellas dependen; no obstante, cuando alcanzan el verdadero silencio y la auténtica tranquilidad, su belleza resplandece hasta tal extremo que ellas parecen propiamente hijas de los dioses.

49. Véase Platón, *Timeo*, 43e.
50. Véase Íd., *República*, III, 408b.
51. Véase Íd., *Fedro*, 248c.
52. Véase Íd., *República*, X, 621a.
53. *in generatione turbatione circa animal facta.* Véase Platón, *Fedro*, 248b; *Fedón*, 66d; *Timeo*, 43b. Véase también Plotino, *Enéada* III.4, 6.

22. Por lo tanto, ya sea que el devenir parte del mundo del nacimiento y la corrupción se dé en el encarnarse de las almas en la realidad terrena, ya sea que se realice mediante la encarnación de las mismas almas en otros niveles de la totalidad, esta forma de descenso les corresponde a todas las almas y de ella derivan el olvido y el mal. Porque decimos que una luz se oscurece cuando a causa del grosor y la opacidad del cuerpo que la rodea no es ya capaz de iluminar los objetos cercanos; y una luz se apaga absolutamente cuando es completamente oscurecida[54]. En consecuencia, el descenso de aquellas almas divinas no comporta una pérdida de su potencia vital interior, pero produce una cierta incapacidad para actuar.

La muerte conquista completamente aquellas almas que, viniendo después de estas, han perdido su potencia vital y que no recuerdan ya las visiones tenidas en el mundo superior; junto con la muerte se les vienen encima también la avaricia, la pérdida de las alas[55], y todos aquellos males que se han solido reconocer en estas realidades.

En efecto, ¿qué podía ser puesto como elemento intermedio entre aquello que está completamente libre de mal y aquello que por el contrario es completamente malvado, sino un mal débil y, por decirlo así, aparente?

Estas son las cosas que podrían decirse con respecto a estas almas.

23. El modo de ser propio de estas *phylé* (estirpes de almas) es muy complejo y multiforme en cuanto está sujeto a modificaciones debidas a toda suerte de elecciones y pulsiones. Se encuentran en tal condición las almas que ya están dentro del mundo terrenal y que han perdido parte de su potencia; tales almas experimentan una condición de gran incomodidad, están como tullidas, débiles y sufren por todos aquellos males que atribuimos habitualmente a las almas a causa de su caída desde aquel lugar donde se conduce una vida feliz sin tristeza alguna.

Porque todas las almas que se encuentran aún allí arriba son *meteōroporoûsa* (esto es, buscan las alturas) y gobiernan todo el mundo[56], observando todo aquello que es y alzándose al banquete beato y perfecto del Ser con la ayuda de los dioses, que nutren todo lo que mira hacia ellos con el néctar divino[57].

Y es que el primer bien no es la *théa* (esto es, la contemplación), la vida intelectual y la prudencia, como alguien dice en ciertos pasajes[58], sino mantener la conciencia que deriva del propio intelecto según la mente di-

54. Véase Platón, *Fedro*, 248c.
55. *Ibid.*, 248b.
56. *Ibid.*, 246c.
57. *Ibid.*, 247e.
58. Véase Aristóteles, *Ética Eudemia*, I.1, 1214a32. Proclo considera que la vida perfecta del alma no es solo autocontemplación, también es necesario salir fuera y beneficiar a otros seres. Véase, por ejemplo, *Diez cuestiones*, § 65.

vina, circundar las cosas sensibles con la potencia de lo Otro y mostrarles a ellas una parte de los bienes divinos, puesto que aquel que es absolutamente bueno no se preocupa solo de mantener una condición de plenitud en sí mismo, sino que quiere hacer partícipes del bien a todos los seres y volverlos semejantes a él dando sin envidia[59].

Por el contrario, cuando las almas ya no pueden hacerse semejantes, sobre la base de ambos modos de ser, a los entes superiores, pierden toda capacidad especulativa, y son atraídas por potencias de orden inferior que forman parte del mundo terrenal; de este modo se inicia para ellas un nuevo periodo de su ser, pues entran en el ciclo de la generación y la corrupción, y pierden su potencia y su capacidad especulativa. Estas cosas son males para tales almas, o mejor, no se trata de un mal desde un punto de vista genérico, sino de una forma de vida inferior, más pobre a causa del decrecimiento de la propia potencia. Allí donde primeramente el ente es *autárkēs* (esto es, autosuficiente) es donde se da el primer bien; y donde existe la máxima potencia allí el ente es autosuficiente.

24. Es signo de la debilidad en el caso del alma el ser llevada hacia abajo después de haber participado en el divino banquete[60], así como es signo de fuerza el poder elevarse nuevamente hacia donde se encontraba antes de caer.

En efecto, no existe un solo modo de debilidad en todas las almas, así como la falta de la virtud que da orden y mantiene en la salud al cuerpo no produce en todos los casos una enfermedad mortal. Como dice Platón[61], si el alma vincula su *syntychía* (esto es, su fortuna) a la de las realidades caducas que llevan con ellas la muerte, y decae como cargando con un peso insostenible, a causa del olvido de lo verdadero, hacia la tierra, el todo conduce a tal alma hacia el nivel cósmico que le es más afín, haciendo que cambien diversas formas de vida, para que, como se dice en el *Timeo*[62], inicie su ascenso y, alejándose de la gran confusión y de todo aquello que, siendo de naturaleza superficial, el alma misma había permitido que se acumulara progresivamente en ella y la oprimiera, sea conducida al Ser mismo y a la más resplandeciente entre las cosas que existen[63].

59. Véase Platón, *Timeo*, 29e.

60. Se acepta la lectura que D. Isaac hace aquí recogiendo una modificación del texto sugerida por Thillet: *innutritione* por *intuitione*. Se trataría, en efecto, del banquete del que se habla en *Fedro*, 247a.

61. Aquí se mezclan dos pasajes de Platón. Por un lado, *Fedro*, 248c: «Cuando, por no haber podido seguir [el séquito divino], no lo ha visto, y por cualquier otro azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra» (trad. E. Lledó). Por otro lado, *República*, X, 617d: «Almas efímeras, este es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte» (trad. C. Eggers).

62. Véase Platón, *Timeo*, 42c-d.

63. Véase Íd., *República*, VII, 518c.

Así, descendiendo, por un lado, de las regiones superiores arribará a una tierra que es semejante a un puerto seguro, y contemplará las almas que allí moran; y, por otro lado, alcanzará el lugar donde se inicia el reino de la necesidad, hasta la tierra del olvido[64] y no verá aquellas cosas que podía admirar cuando conservaba su naturaleza originaria.

Porque las almas que se encuentran en las altas esferas del Ser contemplaban la «planicie de la verdad» y los lugares cercanos a ella[65]. Pero el alimento era, por un lado, aquel que se adaptaba al alma, y por el otro, como dice Platón, algo incierto a causa de la cercanía del río del olvido[66]; ninguno de estos elementos es verdaderamente peligroso si no se toma en gran cantidad. Si el alma se llena de ellos, por el contrario, el todo la conduce a aquel lugar al cual ella se ha hecho semejante, esto es, a la *ánoia* (es decir, a la ininteligibilidad), a las tinieblas y, si se quiere decir así[67], a la cavidad más oscura del universo, donde muchos males invencibles atenazan la naturaleza mortal y circundan al alma[68].

Porque la ruptura de las circunvoluciones y la perversión y los vínculos y todo aquello que resulta mortal para las almas constituyen castigos milenarios y, como se dice, todos aquellos tremendos sufrimientos que la ley universal ha predispuesto en este lugar. No podemos ya huir o liberarnos de estos afanes si no separamos, independizándonos de todo lo demás, nuestros bienes y la contemplación del Ser de la fugacidad de lo mortal. Por lo tanto, tendremos que liberarnos de las vestiduras que nos hemos puesto en la caída y avanzar desnudos purificando el ojo del alma con el que contemplamos el Ser y poniendo en el primer lugar en nuestra interioridad el intelecto antes que la sensación.

Esta forma de relación con lo negativo, el olvido y la ignorancia que nos hacen conocer solo oscuridad y tinieblas producen el mal, mientras que el bien está constituido de la huida hacia lo divino y de la imitación del mundo superior; allí, en efecto, se da el primer bien y la fuente de todos los bienes y una vida verdaderamente feliz para las almas que han logrado alcanzar esa condición[69].

Hemos hablado del alma que puede alzarse o caer y de cómo en ella se puede encontrar el mal y la debilidad y la caída y todos los atributos de los que se ha hablado anteriormente.

25. Es necesario ahora considerar aquellas otras almas que no forman parte de las cosas que existen, sino que han de ser consideradas más

64. *Ibid.*, X, 621a.
65. Véase Platón, *Fedro*, 248b.
66. Véase Íd., *República*, X, 621c.
67. Véase Íd., *Teeteto*, 177a; *Fedón*, 81a; 93b; 109c; *República*, II, 382c; *Leyes*, X, 897b.
68. Véase Íd., *República*, X, 611d.
69. Véase Íd., *Fedro*, 250c.

bien como imágenes[70], y las partes del alma inferior, que el Extranjero de Atenas define como *kakergétis* (esto es, como maléficas)[71], y lo que hay que ver es si estas almas están libres del mal, o si está presente en ellas el mal de algún modo.

Así pues, si estas son almas inferiores al alma humana —me refiero a aquello que en nosotros se da como imagen—, para ellas el mal consiste en no actuar en conformidad con la naturaleza; concedido que nuestra alma oscila siempre entre el mal y el bien, en ellas el bien no se dará del mismo modo que el mal. Por el contrario, si las almas pertenecen a otra naturaleza superior a ellas, semejante a la nuestra, es claro que, pudiendo aquella alma superior dirigirse tanto al bien como al mal, el alma como imagen será llevada a veces hacia lo alto y a veces hacia el ciclo de la encarnación y al mundo material.

Efectivamente, puesto que aquello que está privado de razón depende de aquello que es racional, lo que es inferior se da en contraste con la racionalidad y por ello no puede ser ilustrado por la luz superior ni su desorden puede ser eliminado por el canon superior; esta condición, por tanto, no constituye una forma de potencia, sino un empobrecimiento y una debilidad[72]. Cada cosa, en efecto, ha nacido para elevarse y para participar del bien que puede alcanzar; el mal, pues, no consiste en actuar según la naturaleza, sino en pecar con respecto a lo que conviene según la virtud propia.

El placer y el dolor para algunas realidades se dan según una medida y en base a una necesidad, mientras que para otras carecen completamente de una regla en cuanto ellas siguen su parte indeterminada. Por otro lado, la virtud no es tampoco la misma en todas los seres, sino que algunos, poseyendo la virtud propia del caballo, participaron del bien que compete a esta naturaleza, mientras que otros tienen la virtud de león, y otros la virtud de otros animales; todas las virtudes son buenas, aunque en medidas diferentes. Si alguno elige la virtud del zorro en vez de la de león, perdiendo así fuerza, o si alguno deviene cobarde en vez de valiente que era, en suma si se aleja de la virtud que le es propia a cada uno según la naturaleza, entonces se origina el mal.

70. Con estas «imágenes del alma» Proclo se refiere a las almas irracionales: solo el alma racional puede llamarse legítimamente alma. Véase *Diez cuestiones*, § 63.

71. Véase Platón, *Leyes*, X, 896e; 897d. *Infra* § 45. Opsomer y Steel, en su comentario (*On the Existence of Evils*, cit., p. 117), llaman la atención sobre el hecho de que Proclo atribuye a Plutarco de Queronea y a Ático la tesis de que existe un alma maléfica (*In Tim.*, I, 382): esta alma maléfica es el alma precósmica que es ordenada a través del proceso cosmogónico. Más adelante (§ 45) Proclo se va a preguntar si esta alma maléfica constituye la verdadera fuente del mal. Aquí, sin embargo, habla de *almas maléficas* en plural refiriéndose a las almas irracionales, las cuales parecen ser partes de esa única alma maléfica a la que se referirá después.

72. Proclo se está refiriendo aquí al alma irracional que está en los animales, que es en todo caso inferior al alma irracional que se encuentra en los seres humanos.

26. Todo ser que no actúa según la naturaleza ha de transformarse necesariamente o en una realidad mejor, o en una peor. La transformación en una realidad mejor se produce cuando resplandece una acción conforme a la razón; una tal alma, en este caso, alcanza el estado de los demonios y es como si estos le inspiraran su potencia.

La transformación en una realidad inferior, por el contrario, se da cuando a causa de la maldad del cuerpo o por haber tomado un alimento no apto el actuar natural del ser en cuestión es impedido y el alma asume una tendencia completamente contraria [a la que le corresponde].

En definitiva, todo ente que mejora su propio estado en su ciclo vital nace en la condición de imperfección y se acerca a su propia plenitud con el tiempo; el proceso de perfeccionamiento es debido al añadido de alguna parte[73]; y es que el bien es el fin de toda realidad[74].

La imperfección es doble: consiste o en un defecto del actuar, o en la carencia de un estado. Aquella realidad que está privada solamente de la realización de su actividad es mejor por su propia virtud natural y por el hecho de que posee incluso antes de la naturaleza un estado perfecto. Aquel ente que, por el contrario, puede ser por naturaleza llevado a su plenitud gracias a las virtudes naturales, es privado de su propio estado originario una vez que ya no es perfecto. En esto, en efecto, consiste el mal: una condición de carencia relativa a la virtud, a causa de la cual es posible que la naturaleza subyacente sea pervertida y se produzca el exacto contrario de la virtud originaria.

Así pues, si algunas cosas devienen mejores y otras peores a causa de sus modos de ser, ¿por qué nos asombramos si de estas realidades deriva la naturaleza del mal? Piénsese en una persona de naturaleza soberbia que se acostumbra a ser humilde, o bien en un individuo que es llevado a la peor fiereza o incluso en alguien que de diversos modos se aleja de la virtud que la naturaleza le ha atribuido.

Porque toda realidad posee una virtud propia, pero en algunos casos el tipo de vida colabora con esa misma virtud, en otros representa un obstáculo con respecto a aquella vía trazada por la naturaleza. A veces la naturaleza tiene mejor disposición sobre los factores negativos que la debilitan, otras veces es completamente pasiva y, como alienada, recorre sin control sobre sí misma la vía indicada para ella por el hábito.

27. Es necesario, pues, que examinemos la naturaleza misma, toda cosa que es y toda forma de existencia, para determinar si el mal está presente aquí o no y por qué causa.

73. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 45.

74. Esta sentencia tiene un indudable tono aristotélico: véase, por ejemplo, Aristóteles, *Metafísica*, V.2, 1013b25-27; *Física*, II.3, 195a23-25.

Ciertamente, nosotros no decimos ni estimamos que la naturaleza en todas sus partes, incluso ese otro tipo de naturaleza propia de los cuerpos eternos, pueda a veces salir de su propio estado sin que desaparezca lo que verdaderamente es, es decir, guiar a los cuerpos según la naturaleza que les es propia. ¿Cuál podría ser, en efecto, el cometido propio de la naturaleza sino el de preservar la realidad en la que se encuentra y el de mantener la unidad siempre? —Esto, por cierto, sucede en todas las causas—. Ahora bien, esa naturaleza, cuando se fragmenta en los individuos singulares, con el fin de controlar la materia subyacente, gobierna de un modo justo y prudente[75]; pero cuando es ella misma controlada y utiliza principios que no tienen que ver con esta condición, actúa de un modo completamente contrario a su propio ser.

Tomando la naturaleza como un todo nada puede estar fuera de ella, pues todos los principios derivan de ella; pero si hablamos de aquella naturaleza fragmentada en los distintos individuos, entonces algunas cosas ocurren según la naturaleza y otras contrariamente a la naturaleza misma.

Los eventos contrarios a la naturaleza son diversos según los casos. La forma del león unida a la forma del hombre es un hecho contrario a la naturaleza, puesto que en la naturaleza humana no está presente el principio de la especie del león o de otras especies, sino solamente el del hombre; también en los otros seres vivientes pueden producirse formas diversas, y en todos los seres cuyas razones se distinguen según la especie a la que pertenecen.

Por lo tanto, una naturaleza como esta puede ser controlada y actuar fuera de la naturaleza misma, pero no en el caso de la naturaleza en cuanto todo o de todos los elementos eternos. Porque la materia sujeta a principios eternos, una vez controlada por las leyes de la naturaleza, embellece y casi ilumina su propio rostro oscuro y amorfo con una belleza insólita para ella, y esconde así su aspecto repugnante ante todos[76]. Por este motivo, aunque existe desde siempre, no todos han reconocido la presencia de la materia, e incluso permanece ignorada también por aquellos que han desvelado muchos misterios de la naturaleza.

Puesto que la naturaleza fragmentada en los individuos particulares no tiene ningún poder, a causa de una falta de fuerza substancial —es, en efecto, como un rayo de la totalidad, un reflejo y un principio separado de las hipóstasis superiores y unido al cuerpo en donde no puede mantenerse inalterado— y nuevamente a causa de la potencia de las realidades

75. Véase Platón, *Leyes*, X, 897b.

76. *In totis*. Opsomer y Steel (Proclus, *On the Existence of Evils*, cit., p. 118) defienden, sin embargo, en contra de la lectura de D. Issac, que aquí Proclo se está refiriendo a una «totalidad» (*in the wholes*) que puede ser de naturaleza material y que contiene los cuatro elementos.

que se le oponen circundándola por todas las partes —en efecto, existen muchos elementos que son extraños y diversos a la naturaleza mortal— la materia entonces, como hemos dicho, controlando la debilidad de la naturaleza y sustituyéndola con su aspecto despreciable, reduce la actividad de la naturaleza misma y la oscurece con la luz tenebrosa que deriva de la propia falta de forma. Y es que aquello que es contrario a la naturaleza, cuando la razón no ejercita su control, es la pasión, y cuando no existe orden, se produce el caos: la razón entonces está controlada a su vez por aquello que es inferior y ella misma deviene irracional.

28. En consecuencia, si no puede ser encontrado un elemento que obstaculice la actividad de estas realidades, resultará que todas son conformes a la naturaleza y que en ellas no hay huella del mal. Por el contrario, si existe una finalidad y una serie de medios para realizarla y, por otro lado, se da otro fin que no es conforme con el precedente, y está en contraste con la naturaleza, y si existe, de un lado, una forma y de otro una infinidad de otras formas que contradicen a la primera, ¿qué diremos que es la maldad de la naturaleza sino este estado de cosas?

Porque para quien está atento a la contemplación del bien, el mal es la privación de tal contemplación; para quien, por el contrario, actúa en otro y según la razón, el mal consistirá en el hecho de que la razón se deje vencer por lo que es inferior a ella y no persiga el fin que le es propio. Por su parte, el mal de los cuerpos deriva del hecho de que la forma que es superior a los cuerpos mismos pueda ser dominada por un elemento inferior; y es que el cuerpo deviene despreciable cuando la razón es vencida y la enfermedad se presenta cuando desaparece el orden. Al contrario, la belleza deriva de la victoria de la forma, como una flor que corona la presencia de todos los principios precedentes, y la salud deriva del orden natural en su plena integridad.

Estas cosas se refieren a los cuerpos materiales y a los seres individuales, pero no al ser como un todo o aquello que está libre de la materia. ¿En qué consiste el aspecto despreciable que deriva de la materia, la cual hemos solido definir como ella misma despreciable, como última naturaleza en cuanto está privada de orden y fea por no poseer ni la más mínima lucidez?[77]. ¿De dónde derivan el desorden y la no conformidad con la naturaleza en aquellas realidades que son siempre conformes a la naturaleza y en aquellos entes de los cuales la naturaleza tiene un control absoluto y que encuentran su identidad en el bien?

Por lo que tiene que ver con los cuerpos singulares que en la materia están sujetos a todo género de transformaciones, a veces ocurre que ellos pueden asimilarse al bien y adquirir orden; otras veces ocurre, por el con-

77. Véase Plotino, *Enéada* I.8, 3; 8.

trario, que son los valores contrarios a estos últimos los que logran la supremacía en su naturaleza. El ser que no se fragmenta en los individuos singulares y que, como una totalidad eterna, ha de llevar la realidad a la plenitud, posee siempre un orden capaz de vencer al caos.

Entre las realidades que no son materiales, algunas son numéricamente siempre las mismas, desarrollando su actividad siempre igual y estando libres de todo impedimento debido a la naturaleza mortal; otras, por el contrario, permaneciendo siempre iguales y teniendo una idéntica naturaleza, pueden experimentar una mejoría o un deterioro en su actuar, como pasa con los instrumentos de las almas humanas, los cuales, por un lado, tienen una naturaleza substancial, pero, por el otro, cada uno tiene un diverso modo de ser[78]. A veces tales realidades permanecen en su condición de belleza y de actividad conforme a la naturaleza no modificando su propio lugar, y a veces se pierden en lugares desconocidos donde han sido conducidas contra su propia naturaleza y donde las contamina la despreciable materia. Y es que cada instrumento del alma puede volverse hacia ambas direcciones siguiendo al alma y a sus impulsos, experimentando todo tipo de movimiento y deviniendo similar a los apetitos de la propia alma.

29. Se ha hablado de la naturaleza de los cuerpos, de qué tipo de mal está presente en ella y de cómo el mal es diferente en diferentes sujetos. Entre los entes singulares, en efecto, algunos existen en la materia y tienen una substancia por sí malvada, además de ser infinitamente numerosos; otros, por su parte, tienen una existencia inmaterial, son numéricamente finitos, su substancia no alberga huella de maldad y su vida se manifiesta a través de las actividades y de las transformaciones de la parte contraria.

Pero entre las realidades que existen como totalidad algunas poseen un orden por la razón de que no hay en ellas desorden alguno, mientras que para otras el orden ha de ser siempre obtenido en lucha con el caos. La totalidad es una condición que se da solo gracias a la victoria del orden, así como la identidad deriva del propio orden. Puesto que decimos que todo aquello que es un movimiento indefinido y desordenado pertenece no solo a los cuerpos materiales, sino también a los eternos, igualmente decimos que para estos segundos la ausencia de orden no se produce del mismo modo, sino con otras modalidades.

En la dimensión material el desorden deriva de la materia y de la fusión de forma y ausencia de forma; en la dimensión eterna la ausencia de orden, por el contrario, es ausencia no de forma, sino de vida; en todo caso, el substrato de esta dimensión es la razón y la forma. De modo que allí lo que tenemos es un orden desordenado, por decirlo así: lo que pasa es que el orden de aquí en comparación con la belleza de arriba es desorden.

78. Se trata del elemento pneumático que sirve de vehículo al alma y que la conecta al cuerpo: véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 209.

En el ciclo del devenir el desorden está determinado por la materia que está privada de principio, es oscura e indeterminada; el desorden no se produce casualmente y no es tal en virtud de la relación con lo otro —tampoco aquello que es último es tal porque se refiere a otro distinto de sí mismo—, sino que el desorden de la materia consiste en la ausencia de medida y en una condición de indeterminación y tinieblas que produce la propia materia.

30. Pero es oportuno, antes de que el hilo de nuestra argumentación nos lleve a analizar esa cuestión, puesto que el propio discurso ha impuesto a nuestra consideración el tema de la materia, hablar también de ella para ver si se trata de algo malo o no. En efecto, es absolutamente imposible que el mal esté presente en la materia por casualidad, puesto que es por sí misma *apoios* (esto es, sin cualidad) e informe, es una substancia[79], pero no está en una substancia, es simple y no es algo que esté en otra cosa.

Ahora bien, si la materia es el mal en sentido absoluto, como dicen algunos[80], lo debe ser en sentido substancial, cosa que ha sido sostenida también por parte de quienes afirman esta teoría, de modo que los dioses crean con esa materia que ellos mismos odian también el primer mal[81]. Y es que, ¿qué otra cosa es el primer mal sino la ausencia de medida y de determinación y todas las formas semejantes de privación del bien?[82]. Porque el bien es medida, límite, finalidad y cumplimiento para todas las realidades; por lo cual, el mal no puede ser otra cosa que ausencia de medida e intrínseca falta de límites, cumplimiento y perfección. Todos estos elementos se encuentran en la materia prima y solo en ella dado que representan su propio ser. En consecuencia, existe un mal originario y la materia es la naturaleza de tal mal y de todas las formas más bajas del ser.

Por otro lado, si el bien es doble, en cuanto existe un Bien absoluto que no es otra cosa que bien y un bien que se da siempre en otro, en lo particular y no es primero, también el mal será doble: existirá un mal intrínseco, primero y absoluto, y un mal derivado y particular cuyo ser mal depende del mal absoluto por una suerte de transformación y asimilación. Como ocurría en el caso del primer Bien, análogamente el mal absoluto pertenecerá a la forma de ser más baja: no es posible de hecho que exista algo superior al Bien o inferior al mal, y nosotros definimos todas las cosas como mejores o peores en razón de estos dos términos.

79. Los accidentes no son predicados de un substrato, sino de un individuo o de una especie. Véase Porfirio, *Isagoge*, 13,10. El mismo Plotino se pregunta a qué sujeto pertenece el mal si es un accidente (*Enéada* I.8, 3).
80. Esta era la opinión de Plotino y de Numenio.
81. Véase Plotino, *Enéada* V.1, 2.
82. *Ibid.*, I.8, 3.

La materia es la última forma de ser; toda realidad, en efecto, ha nacido para ser activa o pasiva, mientras que la materia es neutra en cuanto está privada de ambas capacidades. Así pues, el mal en sí, el primer mal será la materia.

31. Por lo tanto, si en los cuerpos se da la *no* conformidad con la naturaleza, puesto que la materia ha triunfado, como se ha dicho[83], mientras que en las almas el mal consiste en el empobrecimiento de sus facultades después de la caída en la materia y en la embriaguez[84] de la ausencia de determinación propia de la materia misma, hasta tal medida que tales almas devienen semejantes a la materia, ¿qué habremos de investigar, en caso de que tuviéramos en consideración la materia, como causa del mal y como principio y fuente de su ser?[85].

Pero si la materia es el mal —que después se transmite a las otras realidades— es necesario que una de las dos posibilidades sea verdadera: o es necesario hacer del bien la causa del mal, o es necesario establecer dos principios del ser. Toda cosa que existe, en efecto, o es el principio de toda realidad o deriva de él: puesto que la materia deriva del principio, depende del bien para llegar a ser. Puesto que el principio existe, se nos presentan dos principios del ser recíprocamente contrapuestos: el primer bien y el primer mal. Sin embargo, eso es imposible; no pueden existir dos principios: ¿cuál podría ser el origen del todo si no existiera la mónada? En consecuencia, si ambos principios son unidad, es necesario que lo Uno sea previamente a ambos principios, es decir, aquel Uno del cual los dos términos derivan su unidad en cuanto es el único principio.

Por otro lado, no es posible que el mal derive del bien, porque, como el bien es causa de los bienes particulares, con mayor razón el mal será el principio generador del mal. Tampoco es posible que el principio del mal tenga una naturaleza capaz de producir; en efecto, si aquello que es producido quiere asimilarse a su causa, el mismo mal será bueno, hecho bueno a causa de su propia tendencia hacia su causa. Por ello el bien será mal en cuanto causa del mal y el mal será bien en cuanto producido por el bien.

32. Por lo tanto, si la materia es necesaria para todo el universo, y si en ausencia de materia este mundo no sería ese dios grande y bienaventurado, ¿de qué modo podemos encontrar en ella la naturaleza del mal? Porque una cosa es el mal y otra cosa es lo necesario; lo segundo es aquella realidad sin la cual es imposible ser, lo primero es por contra el propio desaparecer de esta realidad.

Así, si todo elemento de este mundo manifiesta una tendencia a ser engendrado y la materia es como una suerte de receptáculo de la propia

83. Véase *supra* § 28-29.
84. Véase Platón, *Fedón*, 79c.
85. Véase Plotino, *Enéada* I.8, 14.

generación, como una madre o una nodriza[86], ¿de qué modo podrá ser definida como mal o como el primer mal?

Si podemos hablar en un sentido plural de la ausencia de medida en la materia, así como de su carácter infinito y de cada uno de los atributos de este tipo —porque ella efectivamente se opone a la medida, y se da especialmente en la ausencia y negación de la medida misma, y sirve de substrato, estando privada de orden y límite—, la materia no ha nacido para contraponerse a nada ni para actuar en ningún sentido; no pertenece a ella, en efecto, la pasividad según la naturaleza en cuanto es defectuosa con respecto a esta virtualidad y no hace que desaparezcan la medida y el límite —porque la materia no coincide con la privación, ya que no se da privación en el caso de realidades existentes actualmente, mientras que la materia existe y acoge la fuerza de esas mismas realidades—; es necesario, pues, que la infinidad y la ausencia de medida propias de la materia tengan necesidad de medida y límite.

Pero si estos estados tienen necesidad de los atributos de medida y límite, ¿de qué manera podrán oponerse a tales atributos? ¿De qué modo el mal podría estar necesitado del bien? El mal, en efecto, huye de la naturaleza del bien, tal como sucede en cualquier contrario con respecto a aquello a lo que se opone.

Si la materia busca y produce la generación y —como dice Platón— la nutre, ningún mal puede derivar de ella, puesto que es una suerte de madre para todo aquello que de ella deriva o, diciéndolo mejor, que en ella es generado.

33. Si en verdad se da en las almas un debilitamiento y una caída, eso no se produce a causa de la materia, puesto que esos defectos estaban presentes previamente a la encarnación de los cuerpos y a la materia, y preexistía de alguna manera a la materia en las almas mismas la causa del mal.

¿Cómo puede suceder que las almas descendientes de Jove, cuya auriga dirige su mirada hacia lo alto, caigan por no estar dotadas de la suficiente fuerza y desvíen la mirada de aquella visión como si se hubiesen cegado?[87]. ¿Cómo se produce en esas almas el olvido del ser? ¿Cómo se da en ellas la *syntychía* (esto es, el infortunio) y la pesadez? Es, en efecto, el caballo que participa de la maldad el responsable de tal desvío, al ir en busca de la tierra y hacerse pesado, aunque no sea material[88]. Una vez que el alma ha caído, entra en contacto con la materia y con las tinieblas de la dimensión terrenal. Sin embargo, ya en las regiones superiores, antes de que todo eso se produjera, la debilidad estaba presente en las almas, y el olvido y el mal: no es, en efecto, la caída la causa de la

86. Véase Platón, *Timeo*, 49a; 50d; 51a; 52d.
87. Véase Íd., *Fedro*, 248a.
88. *Ibid.*, 247b.

debilidad, y ello porque, aunque estemos distantes del ser, aún deseamos contemplarlo.

Por lo tanto, si la pérdida de la potencia originaria era posible incluso antes de que las almas bebieran del cáliz del olvido[89], el encuentro con la materia se produce después de la caída, y la debilidad y el mal en el caso de las almas no están determinados por la materia. Porque, ¿qué puede hacer aquella realidad que no tiene el poder de actuar sobre los otros seres? ¿Cómo podrá, además, actuar aquello que por sí mismo es indeterminado?

Así pues, ¿es la materia la que conduce hacia sí a las almas, o bien son ellas mismas las que por sí solas se unen a la materia y se separan de su lugar original en razón de su menor o mayor fuerza? Si ellas se unen por sí solas a la materia, el mal consistirá en el deseo y la tendencia hacia aquello que es inferior, pero no en la materia. Todo cuanto huye de aquello que es superior, en efecto, representa un mal y con mayor razón si con tal fuga se alcanza lo que es inferior. El sufrimiento de tales almas que justamente son atormentadas, habiendo elegido semejantes males, es debido a su debilidad.

Por el contrario, si las almas son atraídas por la materia, ¿cómo se explica la capacidad de automovimiento y de elección de las propias almas, si vamos a conceder que es la atracción de la materia como una suerte de fuerza de abducción la que determina su implicación en el ciclo del devenir? O bien, ¿de qué modo algunas de las almas que se encarnan en la materia miran a pesar de ello a la inteligencia y al bien, mientras que otras son atraídas por el devenir y por la materia, si todas son controladas por la materia y por esta son empujadas a fundirse con ella y a introducirse en ella, que las obliga ya cuando están en el mundo superior? Este razonamiento concluirá y estará obligado a admitir no solo que la materia es un no-mal, sino que es un bien, usando la prueba por contradicción.

34. Pero al parecer el propio Platón tiende hacia ambas soluciones. Porque en el *Timeo* define la materia como madre[90] y nodriza[91] de la generación y, por tanto, es manifiesto que la considera concausa[92] de la realización del mundo, hasta tal punto que la considera como buena, y piensa que el mundo en su totalidad es un dios feliz[93], y que la materia es parte de este mundo.

Sin embargo, en los razonamientos del Extranjero de Elea[94] la causa del desorden del universo es individualizada en la naturaleza subya-

89. Véase Íd., *República*, X, 621a.
90. Véase Íd., *Timeo*, 50d; 51a.
91. *Ibid.*, 49a; 52d.
92. Véase Platón, *Timeo*, 46c; 76d; *Fedón*, 99d; *Político*, 281d.
93. Véase Íd., *Timeo*, 34b.
94. Véase Íd., *Político*, 273b.

cente, puesto que se dice que todas las cosas buenas tienen origen en su creador y que, por contra, todo lo que es contrario al bien está presente en el mundo a causa de una condición precedente.

En el *Filebo*, sin embargo, lo Uno es lo que produce la materia y toda la naturaleza de lo infinito, y la causa divina es situada previamente incluso a la distinción entre lo finito y lo infinito[95]; se ha de conceder, pues, que el ser *éntheos* (esto es, de origen divino) es, en cuanto tal, bueno por el mismo hecho de que deriva de Dios y de que no se puede dar en él un mal. En aquel diálogo se dice, por tanto, que es necesario investigar como causa del mal algún otro elemento y no a Dios, como se reafirma también en otros diálogos[96].

Quizá entonces el desorden y el mal no dependen de la materia, sino de un movimiento a su vez desordenado e indefinido[97]; este, en efecto, es aquel factor corpóreo del que habla el Extranjero de Elea[98] como causa del caos en las regiones extremas del universo, causa que no puede ser vista en la materia —porque el movimiento se encuentra en todo el universo, mientras que la materia es por sí misma inmóvil—.

El primer compuesto no puede ser *ápoios* (esto es, privado de cualidad). Este, en efecto, es visible, como dice Timeo[99], mientras que aquel que es *ápoios* no puede ser visible sino a través del reflejo de todas las formas y de un modo confuso es responsable, a través del movimiento, del caos; y es que las huellas de las diversas formas, puesto que se introducen en diversas realidades, muestran en su entereza el movimiento desordenado.

Así pues, el estado precedente consiste en esto[100]: un estado que se muestra privado de orden y belleza en cuanto en él no está presente ninguna forma. En los seres que se dan como totalidad la razón ha vencido, pero en aquellas realidades que, a causa de su debilidad, existen solo como partes, la razón, como vencida, es controlada por una naturaleza opuesta y es empujada hacia el mal, al estar controlada por el elemento inferior.

35. De qué manera, entonces, puede introducirse en los cuerpos aquello que no es conforme a la naturaleza se pondrá de manifiesto en breve. El hecho de que de la materia no pueda derivar el mal para los cuerpos es claro si se reflexiona sobre este dato: la materia no coincide con el movimiento desordenado.

Por lo demás, que la materia no puede ser considerada como el primer mal, creo que lo demuestra con bastante claridad Sócrates en el *Filebo*, puesto que en este diálogo afirma que el infinito es producido por

95. Véase Íd., *Filebo*, 26c-27c.
96. Véase Íd., *República*, II, 379c.
97. Véase Íd., *Timeo*, 30a.
98. Véase Íd., *Político*, 273b.
99. Véase Íd., *Timeo*, 30a.
100. Véase Íd., *Político*, 273b.

Dios[101]. Si es necesario decir que la materia es por sí misma el infinito, entonces ella deriva de Dios, o bien se debe decir que el primer infinito es generado por Dios como infinito substancial dependiente de una sola causa y no siendo capaz de realizar aquella mezcla dotada de un límite; Dios, en efecto, es causa de las substancias y de las composiciones. También el cuerpo en cuanto cuerpo es reducido a una única causa y esta es Dios: Dios, en efecto, determinó la fusión. En consecuencia, el cuerpo y la materia no pueden ser el mal; porque derivan de Dios, uno como una mezcla, la otra como un infinito.

El hecho de que el infinito haya de ser puesto por encima de la materia lo dice el propio Platón cuando afirma que las cosas que se generan y aquellas de las cuales están constituidas manifiestan todas la existencia de tres géneros[102]. Así pues, el cuerpo —él es, en efecto, una unidad en cuanto mezcla que contiene en sí límite y razón, de un lado, e infinidad del otro— se presentará como doble, como totalidad y como parte.

¿Qué otro elemento infinito está presente en él sino la materia? ¿Y qué otro límite sino la forma? ¿Qué otro factor que se compone de diversas partes sino el *synolon* (esto es, el todo simultáneo)? Por tanto, si todas las cosas que se generan y de las cuales todo deriva son lo mezclado, el límite y lo infinito[103], aquello que produce todo eso debe ser un factor distinto que representa un cuarto principio, como dice Platón[104], y decimos que la materia, la forma y lo mezclado son productos de Dios. ¿Qué mal podrá haber en aquello que proviene de Dios? Porque aquello que es cálido no produce el frío ni el bien puede producir el mal. Así pues, hay que decir que ni la materia ni el cuerpo son males.

36. Quizá entonces algunos se preguntarán qué pensamos de la materia, si consideramos que ella es un bien o un mal, y de qué manera pesamos que ambas condiciones se dan. Sea esta nuestra respuesta: la materia no es ni bien ni mal.

Porque si fuese un bien, representaría el primer fin que por sí mismo es objeto del deseo; un bien concreto, en efecto, es tal puesto que el primer Bien es el fin y la Causa final de todos los seres y el objeto de su deseo.

O bien la materia es un mal y entonces será un dios y un nuevo principio del ser opuesto al Bien; existirán entonces dos fuentes que imaginamos que nacen de dos caños opuestos: una es la fuente del bien y otra la del mal. Ni siquiera los dioses podrán tener una vida perfecta y libre de los problemas de la existencia mortal, pues ante ellos está un elemento extraño, desagradable y difícilmente soportable.

101. Véase Íd., *Filebo*, 26c-27c.
102. *Ibid.*, 26a.
103. *Ibid.*
104. *Ibid.*, 27b.

Por lo tanto, si la materia no puede representar ni un mal ni un bien, ¿qué será en sí misma? ¿Deberemos decir aquello que habíamos repetido a menudo, que la materia coincide con lo necesario? Porque existe la naturaleza del bien, la naturaleza del mal y después un tercer género que no coincide con los dos primeros, tercer género que no pude ser reducido, por tanto, ni al bien ni al mal, sino que coincide con lo necesario.

En efecto, el mal ejerce una abducción del bien y huye de su naturaleza; todo aquello que es necesario existe en virtud del bien, tiene una relación con el bien mismo, y gracias a él llega al ser en una multiplicidad de modos.

Si lo necesario es útil para la generación y para nada más, tanto que puede ser considerado casi un bien y un fin, se deberá decir que es fundamental para la propia generación de los entes y que, por tanto, no es un mal, y que la materia en cuanto algo necesario es creada por la voluntad divina y ayuda a aquellas formas que no encuentran un fundamento adecuado en sí mismas. Porque era justo que la causa de todos los bienes no generara únicamente los bienes mismos y lo que de ellos deriva, sino también aquella naturaleza que no es simplemente en sí misma un bien, pero desea el bien y deseándolo genera otras realidades en una multiplicidad de modos.

Y es que aquello que carece, en cuanto tal, del bien contribuye a la generación de las cosas sensibles, puesto que el Ser no es responsable solo de la creación de las cosas que existen, sino también de aquellas que desean participar del ser, cuya existencia está fundada sobre el propio deseo de ser[105].

En consecuencia, se da un objeto de deseo absolutamente primero, una realidad que desea ese objeto encontrando en sí misma el propio bien y, en definitiva, una realidad intermedia que es buscada por algunos y que desea a su vez aquello que la precede y gracias a lo cual existe.

37. Así pues, procediendo de esta manera está claro que la materia no es ni un mal ni un bien, sino que pertenece a la categoría de lo necesario. Y como el bien es solo aquello que es producido por el bien mismo, la materia no es un bien absoluto y, puesto que el mal está en el límite extremo del ser, puesto que es mal aquello que dista en el máximo grado del bien, la materia no es en términos absolutos un mal, sino que —como se ha dicho— se trata de algo necesario[106].

Ahora bien es completamente falso que el mal se autoproduzca en cuanto tal: no existe un mal no mezclado o primero. Si el mal fuese contrario a todo bien, sería necesario que el mal contrapuesto al bien que se da en otro y además al Bien que se da en sí mismo como primer ser,

105. Véase Proclo, *Elementos de teología*, Prop. 8.
106. Véase Plotino, *Enéada* I.8, 6-7.

fuese igualmente doble: en sí mismo y en otro. Por lo tanto, si existiera un mal contrario a aquellos bienes que están en otro, el mal mismo debería estar en otro y no persistir en sí mismo; el bien al cual el mal se opone se daría en otro y de manera no separada. Porque, ¿qué cosa podría ser contraria al bien no por ser un mal, sino por ser simplemente un ente cualquiera?

Toda cosa depende del Bien y existe en virtud de él. Lo contrario por su naturaleza no puede existir y no es; los contrarios se anulan por turnos y, en definitiva, derivan de un único principio y género. ¿Cuál podría ser el género del primer Bien? ¿Qué cosa podría superar su naturaleza? ¿Qué cosa podría serle semejante? Sería necesario que existiese, en efecto, otro elemento anterior a ambos del cual ellos serían partes; pero entonces el principio del Ser no sería ya el Bien, sino esta cosa común a los dos. Y es que nada es contrario al Bien y a los bienes participados, sino a aquellos bienes cuya participación se produce de otro modo. De esto ya se ha hablado anteriormente.

38. Pero debemos ahora suspender el análisis relativo a la materia y examinar nuevamente la privación, puesto que algunos dicen que es esta la que representa el mal y la que se opone profundamente al bien. La materia, en efecto, puede acoger las formas, mientras que la privación no existe en absoluto, es siempre responsable del mal y es el contrario de toda forma. Mientras que la materia busca el bien, aspira a él y lo acoge, la privación huye del bien, es responsable de la corrupción de los entes y puede ser identificada con el mal[107].

Pero si el primer Bien es idéntico al Ser, y Bien y Ser se unen en una sola naturaleza, entonces sería necesario que el primer mal coincidiese con la privación y, en consecuencia, que en cuanto tal no fuese, oponiéndose precisamente al propio ser. Al contrario, si el Bien es distinto del Ser, si ambas cosas no son idénticas, entonces también el mal es distinto de la privación. Así como el ser, incluso cuando se habla del propio Ser en sí, no es el Bien, sino que debe ser considerado como inferior al Bien mismo y pensado mejor dicho como una emanación del Bien, una primera manifestación suya y su reflejo, así ocurre con la privación[108]: tan solo la presencia de la privación no supone que allí se da el mal, mientras que la privación total supone que la naturaleza del mal ha desaparecido; lo que puede ejemplificarse así: una enfermedad del cuerpo está determinada por un desorden que, sin embargo, no implica a todo el organismo: si el desorden fuera total, desaparecerían también el sujeto y el mal que estaba presente en él. Y aquello que aún no ha llegado a ser es una privación, pero no un mal: el fuego y el agua y otras cosas de este tipo, en cuanto ta-

107. Véase Aristóteles, *Física*, I.9, 192a13-25.
108. Es decir, no es el mal en sí, como tampoco el ser es el bien en sí.

les, son privaciones de aquella realidad que deriva de ellas pero que aún no existe, sin embargo no son males.

Por lo demás, es necesario recordar que, en términos generales, el caos y la ausencia de medida, como se ha dicho, pueden determinarse a causa de la ausencia de orden y medida, o a causa de la oposición al orden y a la medida misma; en el segundo caso se da una oposición, mientras que en el primero una ausencia de aquellos caracteres y, por lo tanto, una negación de ellos. Cuando tales atributos están presentes, las realidades adquieren el aspecto que les es propio, mientras que cuando tales determinaciones desaparecen, ellas dejan tras de sí nada más que su propia privación.

Por tanto, si el mal es contrario al bien y se opone a este último, y la privación no puede combatir contra su propia condición ni realizar por su naturaleza algo en cuanto su ser es, según dicen los partidarios de esta tesis, débil e inconsistente, ¿cómo podremos atribuirle el origen del mal cuando no es capaz de actuar de ningún modo? La forma, en efecto, puede actuar y tener potencia; la privación, por el contrario, es débil y sin forma, por lo que no es potente, sino que más bien carece de cualquier fuerza.

Es claro a partir de estos razonamientos en qué realidad está presente el mal y en qué realidad no lo está.

39. Puesto que existe una diferencia entre las almas y el cuerpo, es necesario revisar cuál es el orden de los males, de dónde tiene origen y cuál es la meta final.

¿Quizá el mal que se encuentra en las almas es más grave que aquel que se encuentra en los cuerpos, o bien este último es el mal extremo, mientras que el primero ha de ser considerado un mal menor? Existe en el alma un mal que es relativo solamente al actuar del alma y un mal que, por su parte, afecta a la potencia del alma misma determinando, en unas almas, diversas fracturas de su potencia y, en otras, un sopor, como atestigua también Platón[109]. Por lo tanto, si se da un mal que representa simplemente un obstáculo para la acción del alma, y otro que ataca a su potencia, otro además que afecta a la substancia, un mal que representa la afección de las almas divinas implicadas en el devenir, otro propio de las almas que poseen una luz intelectual más débil y, en definitiva, un mal propio de los cuerpos, estará claro que este es un mal aparente y el otro es un mal auténtico en cuanto empobrece el ser y la naturaleza del ente en el que se encuentra, mientras que aquel mal que es relativo a las potencias del alma y no puede actuar sobre la substancia es un mal intermedio.

109. Véase Platón, *Timeo*, 43e. Aunque aquí no hay referente para esa *quietatio* que hemos traducido por «sopor».

Y es que, hablando en términos generales, aquello que puede dañar a grandes realidades debe ser considerado un mal igualmente grande; puesto que la substancia es superior a la potencia y la potencia es superior a la acción, aquello que puede afectar a la substancia es al mismo tiempo capaz de provocar daño en la potencia y en la acción, así como aquello que ataca a la potencia perjudica también la operación. La substancia, por tanto, no desaparece cuando desaparecen la potencia y la acción, ni la potencia es debilitada por el fin de la acción. El mal que afecta a la actividad es una privación no un contrario. Aquel que es contrario a la potencia [corrompe la actividad. Aquel que es] contrario a la substancia es corruptor de la potencia y de la actividad. El mal que es contrario a un gran bien es él mismo grande; por esta razón, el mal que se encuentra en las almas es más grande que aquel que afecta a los cuerpos, de modo que esta consideración vale solo para aquellas realidades que tienen por naturaleza una cierta pasividad; para aquellos entes que son capaces solo de actuar, el mal es menor y consiste en la imposibilidad de alcanzar su propia plenitud y en una forma de degeneración. En el primer caso, en efecto, el mal se opone a la virtud y a todo aquello que es conforme al intelecto; en el segundo a los bienes corpóreos y a aquello que es conforme a la naturaleza. El intelecto es superior a la naturaleza y aquello que es conforme al primero es superior a aquello que es conforme a la segunda, tanto como aquello que es contrario al intelecto representa un mal más grande que aquello que es contrario a la naturaleza.

¿Qué dificultad se encontrará, entonces, en el hecho de que algunos males sean relativos a la substancia, mientras que otros afecten solo a la potencia? Porque cuando un mal afecta a la substancia y otro a la potencia de un mismo ente, entonces es mal mayor aquel que afecta a la substancia; pero si dos diferentes afecciones caen sobre dos realidades distintas atacando uno la substancia y el otro la potencia, no constituye una dificultad el hecho de que el mal relativo a la potencia, si bien esta es más lejana al bien, sea mayor. Puede suceder, en efecto, que la potencia de uno de los dos entes sea superior a la substancia del otro y, en efecto, la potencia del alma es considerada como capaz de generar y conservar en el ser a la substancia corpórea. Este entonces es definido por Sócrates en la *República* como el horrible mal cuyo carácter es acentuado por el hecho de que no es mortal; en este caso llevaría velozmente al aniquilamiento de las almas que son afectadas por él[110]. Porque es mejor no ser que ser malo; lo primero es una privación del ser, lo segundo es una privación del bien. Esto demuestra cómo el mal de los cuerpos no es más terrible que aquel que aflige a las almas: si deviene más intenso, en efecto, el primero termina en el no-ser, el segundo en el mal.

110. Véase Íd., *República*, X, 610d.

Si nuestro razonamiento es correcto, entonces la materia no es el primer mal precisamente por los argumentos expuestos: porque el cuerpo, que está más cerca de las almas que de la materia, es afectado por un mal menor que las almas. Pero aquello que está más lejos del bien no puede ser un bien mayor ni aquello que participa mayormente del mal puede representar un mal menor; sin embargo, en las almas está presente una forma de mal mayor, mientras que en los cuerpos se da un mal menor a causa del hecho de que el cuerpo y las almas participan de diversos órdenes del ser. Porque algunas almas que tienden completamente hacia las hipóstasis superiores son puras; en otras el mal deriva de una suspensión de la actividad; otras reciben el mal de la potencia; y también entre los cuerpos algunos están siempre en equilibrio, otros difieren por la potencia y la actividad, a otros el mal les viene de la substancia. Estas son las observaciones sobre el orden.

[III]

40. La próxima cuestión por analizar era la de si el mal mismo, en cuanto tal, es algo y qué naturaleza posee. Pero antes de considerar esta cuestión es necesario indagar las causas del mal y comprobar si existe una sola y misma causa de todos los males o no. Porque algunos se decantan por la primera solución y otros por la segunda.

Quienes consideran que existe una sola fuente del mal hacen derivar de ella todos los géneros del mal[111], mientras que otros que ponen el origen de la naturaleza del mal en la *kakergétis* (esto es, en la acción malvada) de las almas piensan que de aquí mismo sacan los propios males su principio. Hay otros que se encuentran, por decirlo así, en el medio entre las dos opiniones precedentes, y estos establecen formas del mal en la naturaleza intelectiva y afirman que a partir de esta el mal, como todas las otras realidades, se desarrolla. Entre estos algunos alcanzan sus conclusiones argumentando, otros remitiéndose, para sus propias teorías, a la autoridad de Platón. Aquellos que ponen las ideas de todas las realidades en la dimensión intelectiva se remiten al Sócrates del *Teeteto*[112], quien considera que existen dos órdenes de modelos para lo real, uno *éntheos* (esto es, divino) y otro *átheos* (esto es, sin Dios); otros, por el contrario, se remiten al Extranjero de Atenas, quien fija dos géneros de almas, una positiva y la otra contraria a la primera, considerando que el todo está dominado por una sola, mientras que el mundo mortal es controlado por ambas.

111. Por ejemplo, Plutarco de Queronea, Atico y sus seguidores. Véase Proclo, *In Tim.*, I, 382.
112. Véase Platón, *Teeteto*, 176e.

En efecto, si hay que individualizar una causa del mal es necesario que ella sea divina o intelectual o psíquica; los dioses, el intelecto y el alma, en efecto, se encuentran en un nivel ontológico tal como para poder actuar como causas. Las otras realidades, por el contrario, son instrumentos de las causas superiores, o bien imágenes y figuraciones realizadas en otra cosa.

41. Contra aquellos que hablan de una fuente del mal puede bastar lo que se ha dicho anteriormente. Todos los dioses, en efecto, son fuente y causa de todas las realidades buenas y no son ni podrán ser nunca origen de mal alguno. Porque si, como se ha afirmado y como pretende Sócrates en el *Fedro*[113], toda realidad divina es buena, bella, sabia, o bien lo divino mismo creará el mal actuando contrariamente a su propia naturaleza, o bien todo ente que es engendrado a partir de lo divino llevará la impronta del bien y será fruto de aquella bondad que permanece en su interior. Pero el fuego, como se dice, no puede enfriar ni aquello que es bueno extraer de sí mismo el mal[114].

De las dos cosas, pues, hay que quedarse con una: o hay que decir que el mal no es mal si proviene de Dios, o debemos reconocer que el mal es efectivamente tal y que, por tanto, no puede provenir de Dios. Pero se ha demostrado anteriormente[115] que el mal no existe. La causa del mal, por tanto, deberá ser otra, como afirma en algún lugar también Platón[116], puesto que todos los bienes se desarrollan a partir de una única causa, y puesto que el nacimiento del mal ha de ser atribuido a otra causa y no a lo divino. Todo aquello que existe proviene de lo divino y, en consecuencia, es bueno. Por lo tanto, el todo es bueno: toda luz terrena deriva de la luz, claridad y potencia, y es parte de la potencia de esa luz y de la bondad que emana del corazón de los dioses.

Beatos y verdaderamente felices aquellos que dicen que gracias a los dioses también el mal entra en un orden, que la infinidad de los males mismos recibe una medida y la oscuridad se aclara. El mal, en efecto, participa del bien y obtiene la potencia para existir. La causa que produce orden y armonía es llamada fuente de los males no como una madre que los genera —no es lícito que las primeras causas del ser sean también el inicio del nacimiento del mal—, sino como fin para los propios males, límite que los circunda y potencia que aclara a través de su propia luz la oscuridad de ellos.

Porque en el mal lo infinito es dado por las partes, mientras que el fin depende de la totalidad. Por ello es con relación a las partes como aquello

113. Véase Íd., *Fedro*, 246d.
114. Véase Íd., *República*, II, 335d.
115. Véase *supra* § 4-7; 11.
116. Véase Platón, *República*, II, 379c.

que es mal lo es, mientras que el mal no se da en relación al todo. Lo infinito en estos casos no consiste en la potencia, si no fuera así, los males tomarían parte del bien también gracias a su propia infinidad, sino que deriva de una falta de potencia. Y, por el contrario, a través de la participación del fin, en virtud del bien, se refuerzan.

42. Aquellos que reflexionan sobre tales cuestiones y no creen que el mal pueda existir completamente fuera del orden del todo, consideran que la serie de los males deriva de los dioses. Y es que me parece que no solo los extranjeros, sino también los más ilustres entre los griegos, considerando que el conocimiento del todo y, por ende, tanto de los bienes como de los males, pertenece a los dioses, atribuyen a los bienes una generación directa que viene de los dioses mismos, mientras que a los males les reconocen una cierta capacidad de ser y un límite en la medida en que han tomado parte en el bien. Porque el mal no es simplemente tal y está privado de toda forma de relación, como a menudo se ha dicho, sino que el bien y el mal se encuentran en una condición similar: como el bien deriva directamente de los dioses, así el mal depende de otra causa impotente. En efecto, todo mal depende de una ausencia de potencia y de una carencia, puesto que el bien obtiene su ser de la potencia y existe en ella. Y la potencia es propia del bien y reside en él. Si el mal fuese tal sin relación alguna con otra cosa por sí mismo y existiera en cuanto puro mal, no podría ser conocido por los dioses, los cuales son buenos y tienen la capacidad de hacer buenas las realidades que de ellos derivan. Ahora bien, ellos pueden hacer buenas solo las realidades que conocen, pues su conocimiento es una potencia activa que funda todo aquello que conoce. Dado que el mal es, al mismo tiempo, en un cierto sentido bien y no existe un bien o un mal absolutos, sino que todo aquello que es bueno es tal sobre todo en relación al todo, no es necesario negar en los dioses el conocimiento y la generación del mal mismo, en cuanto ellos conocen el mal en la medida en que son responsables del bien[117]. Por lo tanto, por la misma razón ellos poseen el mal al conocerlo. Para ellos, las causas del mal son potencias beneficiosas para la naturaleza del propio mal. Esta afirmación es análoga a aquella según la cual, tratando de las especies, se puede decir que las potencias intelectuales dan forma a la naturaleza que está privada de ellas.

43. Pero, ¡adelante!, porque nuestro discurso ha pasado a las especies[118] y a su esfera. Quizás los males y su generación dependen propiamente de las especies. O bien, ¿de dónde le viene al mal mismo una existencia

117. De esta manera Proclo trata de refrendar la opinión expresada en la *República*, II, 379b, según la cual el bien es causa de todas las cosas buenas, no de las malas.

118. Se refiere a las Ideas o Formas de Platón: véase n. 10 de las precedentes *Diez cuestiones sobre la providencia*.

que nunca desaparece? Todo ente que existe de un modo estable deriva de una cierta causa inmóvil y determinada. Si el mal eterno circunda la naturaleza mortal, ¿en qué consiste la eternidad en él y de dónde deriva? Porque no podemos decir que la eternidad se origina por medio de una causa distinta de una naturaleza siempre igual a sí misma e inmóvil; ahora bien, una tal naturaleza es la naturaleza de las especies, la cual existiendo eternamente es buena.

Por lo tanto, ¿qué puede haber en el intelecto que no sea bueno? De modo que, si el intelecto es bueno por sí mismo, todo aquello que deriva de él es igualmente bueno —en efecto, aquello que se asimila a la misma naturaleza del bien es bueno; pero el mal en cuanto tal no es por naturaleza capaz de asimilarse a la naturaleza del bien—. Por otro lado, aquella realidad que deviene similar a las especies del intelecto es definida como perfecta y feliz; el mal, por contra, siendo exactamente lo contrario ha de ser considerado triste e infeliz. En conclusión, el mal en cuanto mal no puede ser similar al intelecto.

Aun existiendo el mal, no podrá existir en el intelecto una idea del mal: toda copia es copia de un modelo. Por lo tanto, si Platón define las formas como los entes más cercanos a lo divino —pues el Extranjero de Elea dice que únicamente aquello que es divino puede ser siempre igual a sí mismo—[119], mientras que el modelo del mal debe carecer de forma y ser oscuro, como se ha dicho[120], ¿de qué modo aquellos que consideran las especies como dotadas de una semejante naturaleza hacen derivar de ellas el mal?

Si el demiurgo del universo, en cuyo interior se encuentran las especies en su totalidad, quiere que el mal no exista en ninguna realidad y quiere que todo aquello que se genera sea hecho a su imagen y semejanza, mientras que nada puede existir que sea malvado, ¿de qué modo, entonces, poseerá una idea del mal, cuando hace que toda cosa sea buena, y no permite que nada tenga un ser privado de consistencia? Porque él no efectúa la creación haciendo que algunas realidades sean especies, mientras que otras estén privadas de vida y de potencia, sino que generando a partir de su propio ser actúa en todas las realidades del mismo modo. Y, por tanto, si existieran especies del mal capaces de generar los males concretos, el demiurgo no solo no haría aquello que quiere, sino que su voluntad no estaría en conformidad con su naturaleza; como si el fuego que calienta y seca quisiera hacer una cosa pero no la otra.

De las dos cosas, pues, es necesario que una sea verdadera: o el demiurgo quiere y crea el mal en el presente y en el futuro, y en este caso es su artífice en sentido substancial, o bien no quiere generarlo, crearlo

119. Véase Platón, *Político*, 269d.
120. Véase *supra* § 40.

o poseer las razones de este mismo mal, con las cuales crea las concretas realidades del mundo terrenal.

44. Pero esta teoría no puede convencerse ni siquiera a sí misma de su verdad, pues es continuamente llevada a resultados contrarios. En cambio, si afirmando que el mal es eterno y, considerando las causas de los entes como inmóviles, decimos que el mal no puede tener semejante causa, no obtenemos un resultado absurdo. Porque definimos como «eterno» aquello que llega al ser en conformidad con su propia naturaleza y no aquello que es creado de cualquier manera.

Y es que el ser está circundado por el mal no a causa del hecho de que toda cosa sea mala, sino porque el ser está presente en todo el universo y contribuye a su belleza[121]; a partir del ser las cosas generadas participan de la naturaleza de lo eterno, las realidades que tienen un movimiento recto pueden asumir un movimiento circular, aquellas que son indeterminadas pueden tomar una forma, las malas el bien.

Así pues, toda cosa que es conforme a la naturaleza y existe eternamente es generada por una causa determinada; el mal, por el contrario, no es conforme a la naturaleza; no hay, en efecto, claudicación en la razón natural ni falta de disposición artística en el propio arte.

¿Cómo ha de buscarse, entonces, este principio inmutable y cuál es la razón del mal en el interior de las especies? Todo aquello que deriva de las especies es o especie o fin, mientras que la propia naturaleza del mal es en cuanto tal infinita e indeterminada.

45. Como tercer punto es necesario analizar el alma y comprobar si la causa de todos los males es aquella alma que llamamos *kakergétis*[122]. Porque o bien es propio del alma generar el mal y contaminar con él todo aquello que entra en contacto con ella, así como el fuego calienta y no puede enfriar nada, en cuanto toda realidad cumple una particular operación; o bien ella posee una naturaleza por sí misma buena que a veces se manifiesta a través de sus acciones y otras veces de formas diversas, de modo que cada alma permaneciendo en el mismo orden adopta sucesivamente diversas formas de vida.

Por lo tanto, si el alma es definida como malvada por la forma de vida que posee, hay que decir que es malvada no en tanto que irracional, sino en tanto que es superior al alma irracional y capaz de hacer el bien; porque esta alma tiene la capacidad de volverse al mal o al bien.

Por el contrario, si como dicen algunos el alma es malvada por el ser y la substancia, ¿de dónde diremos que le viene el ser? ¿Quizás de algún otro principio distinto de la causa que pone en el ser al alma misma y de los dioses del mundo? ¿Y de qué modo, en efecto, podría el ser no deri-

121. Véase Platón, *Teeteto*, 176a.
122. Es decir, maléfica. Véase *supra* § 25.

var de aquellos dioses de los cuales los mortales obtienen su forma de vida? Pero si en el caso del alma el ser deriva de los dioses, ¿cómo podría el mal residir en la substancia? Todas las cosas que derivan de los dioses son buenas, mientras que todo mal está fuera de la substancia y no puede ser substancia. Nada es, por lo demás, contrario a la substancia[123], pero el mal es contrario al bien. La substancia es una imagen del ente y el ente encuentra su lugar natural en el interior del bien produciendo toda cosa en conformidad al bien y en consecuencia no generando nada como mal.

No existe nada de lo que maravillarse si el Extranjero de Atenas[124] define esta alma como *kakergétis* a causa de la maldad que está presente en potencia en el alma misma y que se muestra en sus acciones, si bien el alma no es siempre malvada, puesto que, como he dicho algunas veces también yo, ella es en ciertos aspectos semejante al bien y capaz de actuar como el alma que le es superior. Esta alma, en efecto, ha nacido para salvarse, mientras que la otra no es capaz de volverse hacia sí misma, y a esta alma que lleva en sí misma huellas del bien a pesar de su maldad la razón y la medida le vienen de ella misma, mientras que en el caso de la otra alma estos caracteres descienden de otro principio, puesto que los cuerpos y todas las realidades que son movidas por otra cosa poseen el ser y el bien en virtud de una causa distinta de ellos mismos y, por así decirlo, desde el exterior.

46. Sin embargo, individualizar en tal alma la causa de los males es, puede decirse, absurdo y equívoco. Porque de este modo no explicamos la presencia del mal en el cuerpo y en el alma que es mejor. En efecto, hay una maldad y una debilidad que afectan a esta alma por ella misma, pues, por un lado, al descender se inicia para ella una vida mortal, y por el otro, la debilidad nace incluso antes de que entren a formar parte del mundo del devenir. Y es que únicamente a causa de la debilidad y de la falta de potencia aquello que ha caído de las regiones superiores resulta incapaz de dedicarse a la contemplación.

Si un alma desea y tiene la capacidad de permanecer en la dimensión intelectual, no se podrá producir ninguna caída ni una pérdida de la capacidad especulativa, ni todo eso podría producirse para quienes no quieren contemplar las realidades superiores a pesar de tener la capacidad para ello. Las realidades distantes tienden a retornar nuevamente hacia las más altas esferas del ser, mientras que aquellas que no tienen el poder de permanecer en esa esfera son arrastradas más allá del vérti-

123. Plotino, sin embargo, en contra de Aristóteles (*Categorías*, 3b24-25; *Física*, I.6, 189a32-33), sostenía que hay un contrario a la substancia, que es la materia, y que el contrario a la substancia es el mal, pues la substancia es buena (*Enéada* I.8, 6).

124. Véase Platón, *Leyes*, X, 896e.

ce, como dice Platón[125]. Así que no permanece más que la sola debilidad [como causa]: los ojos del alma son incapaces de perseverar en la propia verdad y de contemplar la luz del mundo superior[126]. El mal, en consecuencia, se desarrolla en las almas mucho antes [de su encarnación] y no a causa de la segunda vida[127]. Pero de qué modo esta forma de vida se encuentra contaminada por el mal y por qué motivo Platón la define como *kakergétis*, se ha dicho ya con suficiente énfasis anteriormente[128]. En efecto, todo aquello que está privado de medida y de forma se opone a la medida y a la forma que derivan de la razón, y no solamente está privado de estos elementos, sino que tampoco los desea. Por lo tanto, si alguien reflexiona sobre estas observaciones, denominará a esta alma como maléfica y contraria a la razón, no tanto por el hecho de que posea efectivamente semejante naturaleza, sino porque tiende a asumir tales caracteres, aunque tenga la capacidad de adoptar por sí sola una conducta mejor.

47. Pero si no son las almas la causa del mal, ¿qué realidad consideraremos como responsable de la existencia del propio mal? No podremos en absoluto establecer una sola causa que sea por sí misma responsable del mal. Si, en efecto, existe una causa de los bienes, la causa de los males habrá de ser múltiple y no única; si los bienes son entre ellos conmensurables y si están ligados por lazos de semejanza y afinidad, los males al contrario tendrán que estar completamente privados de simetría ya sea entre ellos, ya sea en comparación con los bienes. Por tanto, si se puede individualizar una única causa para las realidades que son similares entre sí, mientras que es necesario establecer una multiplicidad de causas para las cosas desemejantes —las realidades similares derivando de una única causa son todas, en distinta medida, amigas, están conectadas y vinculadas las unas a las otras— afirmando una multiplicidad de causas y no una solamente, algunas para las almas y otras para los cuerpos, en ellas y a partir de ellas debemos reflexionar en torno al mal.

Lo cual me parece que hace también Sócrates en la *República*, dado que se niega a individualizar en los dioses la causa del mal: «es necesario buscar otras causas de los males»[129]. De este modo Sócrates quiere decir que las causas del mal son muchas, indeterminadas y particulares. En efecto, ¿qué unidad o término u otra razón del mal podría existir cuyo ser fuese definido por la ausencia de similitud y de determinación hasta llegar a las realidades individuales, desde el momento en que en el todo no puede haber presencia del mal?

125. Véase Íd., *Fedro*, 248a.
126. Véase Íd., *Sofista*, 254a.
127. Véase Íd., *Fedro*, 248c.
128. Véase *supra* § 45.
129. Platón, *República*, II, 379c.

48. Las causas que producen el mal son, por tanto, algunas almas y toda forma que entre en contacto con la materia. Las primeras, en efecto, tienden al mal, las otras, puesto que son obstaculizadas por la materia, permiten que se produzcan fenómenos contra la naturaleza; y es que algunas cosas se producen según la naturaleza y otras contra la naturaleza.

Se puede tomar como ejemplo de esta situación la realidad *átheos* y oscura, descrita en el *Teeteto* por Sócrates[130], que coincide con la forma del mal que necesariamente circunda la naturaleza mortal. Las almas, una vez que se han hecho similares al mal que se encuentra en el mundo, tratan de volverse hacia el bien y de hacerse semejantes a él. En efecto, el alma observa los modelos de las realidades buenas, tendiendo a ellos en cuanto superiores y situados entre los bienes primeros y los sumos principios de los entes, distanciándose de todo el resto, sobre un «trono sagrado»[131]; pero volviéndose a los modelos de las cosas malvadas tiende hacia aquello que le es extraño e inferior y a toda naturaleza particular, caótica, privada de forma y sujeta a un movimiento indefinido, hacia todo aquello que está privado de bien, del cual se nutre, se llena y vive el ojo del alma[132]. Por tanto, los principios y las potencias no son capaces de producir el mal, sino la impotencia, la debilidad y la unión o fusión privada de proporción entre elementos semejantes. Y del mismo modo no se dan modelos eternos y siempre idénticos del mal, sino innumerables modelos privados de forma que se encuentran en otras realidades también ellas infinitas.

49. Por lo tanto, el fin último —por el cual todas las cosas son— no se puede de ningún modo admitir en los males. Porque no es posible que el fin del mal sea el bien. Pero puesto que las almas que buscan en todos los modelos el bien y actúan en virtud de él después vencen al mal, algunos por estas razones pueden creer que el fin del mal es el bien. Por lo tanto, en virtud de este bien todas las cosas son realizadas, ya sean las buenas, ya sean esas que se oponen a las primeras; y, en efecto, nosotros ignorando la verdadera naturaleza de estas realidades las ponemos en el ser, aunque nuestro fin sea el bien. Y quizá la solución mejor será negar al mal cualquier verdadero principio o modelo natural o factor que sea su causa, porque la forma y la naturaleza del mal son la falta, la ausencia de determinación y la privación, hasta tal punto que su existencia, como solemos decir, se asemeja más a una cuasiexistencia[133]. En consecuencia, se suele decir también que el mal es involuntario. ¿Y cómo podría ser voluntario, realizado en virtud del bien, algo que es por sí mismo no deseable ni tampoco querido por ningún ente? Pero de estos argumentos

130. Véase Platón, *Teeteto*, 176a; 176e.
131. Platón, *Fedro*, 254b.
132. Véase Platón, *República*, VII, 533d; *Sofista*, 254a.
133. Esto es, una *hypóstasis* que más bien parece una *parhypóstasis*.

se discutirá en otro lugar. Está claro que el mal en las almas es debido a la debilidad y al prevalecer del lado peor en ellas —el caballo malvado se va fuera de órbita, dice Platón[134], y, como si fuese demasiado pesado, se dirige hacia tierra—, mientras que en los cuerpos deriva de la unión de elementos desemejantes, es decir, las formas y aquello que está privado de forma, y también de principios contrarios.

[IV]

50. Es necesario analizar ahora cuál es el modo del mal y cómo llega a existir a partir de estas causas, si bien ellas no tienen consistencia ontológica, explicando la noción de la mencionada «cuasiexistencia». Y es que no puede existir de otro modo aquello que no procede de una causa principal del tipo que sea, no posee un término definido en virtud del cual se pueda poner en relación con alguna otra cosa, no puede tener en cuanto tal un crecimiento en el ser, mientras que toda realidad que existe ha de derivar de una causa conforme a la naturaleza —porque es imposible que algo llegue a ser sin una causa— y tender en el orden al cual pertenece hacia algún fin.

¿Es que no debemos situar el mal entre las realidades que tienen el ser de un modo accidental, en virtud de otro factor y no a partir de su propio principio? Porque actuamos y hacemos todo aquello que hacemos por nosotros mismos en virtud del bien, tendiendo a él, tratándolo de alcanzar y siempre deseándolo. Comportándonos de este modo a veces actuamos correctamente y a veces incorrectamente. Puede ocurrir, en efecto, que consideremos, de un modo incorrecto, como bueno aquello que no es en realidad bueno, actuando correctamente y con el fin de alcanzar el bien[135]. Mientras tratamos de acomodarnos a lo universal nuestra acción es justa, pero cuando nos volvemos hacia lo particular actuamos incorrectamente. En consecuencia, una cosa es aquello que deseamos y otra cosa es aquello que obtenemos; en el primer caso, nuestro objeto es la naturaleza del bien, en el segundo, aquello que es contrario a esa naturaleza. Por lo tanto, la generación de aquello que es contrario, sea como sea, al bien depende de la debilidad de aquel que actúa y de la falta de proporción entre lo que se obtiene efectivamente y aquello que se desea, de modo que decimos que eso que se obtiene posee más bien una *paryphístasthai* (esto es, una semiexistencia) que una verdadera existencia: y hacemos bien en decirlo.

La existencia auténtica, en efecto, es propiedad de aquellas realidades que derivando de un verdadero principio tienden hacia un fin, mientras

134. Véase Platón, *Fedro*, 347b.
135. Hay aquí ciertas resonancias de Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, III.4, 1113a15.

que la cuasiexistencia pertenece a todo aquello que no procede desde un principio en conformidad con la naturaleza y que no alcanza su plenitud en un fin determinado. La generación del mal no deriva de una causa principal a la cual se puedan reducir una serie de efectos —porque la naturaleza no es causa de aquello que es contrario a la naturaleza misma, así como la razón no produce aquello que es contrario a la propia razón— ni tiende a un determinado fin con vistas al cual todo aquello que es nace. En consecuencia, la cuasiexistencia ha de ser definida como una generación imperfecta y *áscopos* (esto es, sin finalidad), sin una causa real, de la naturaleza que sea, e indeterminada.

Y es que no existe una causa única del mal. No existe una causa en sí del mal que lo ponga en el ser directamente y lo produzca voluntariamente, ni una causa del mal en sí y primera. Al contrario, lo que se da es la situación opuesta: todo aquello que es existe en virtud del bien, mientras que el mal es algo extraño que se impone del exterior, es decir, la ausencia del justo fin para todo ente. Tal ausencia es debida a la debilidad de aquel que actúa, el cual teniendo una naturaleza donde el bien y el mal están separados a veces tiende a lo peor, a veces a lo mejor.

Donde está lo Uno, de hecho, está también el Bien; el mal, por el contrario, se encuentra en la naturaleza disgregada bajo la acción de lo múltiple y no en la unidad. La falta de proporción y de armonía, el conflicto es propio solo de lo múltiple, y a partir de esta condición derivan además la debilidad y la pobreza.

Porque también entre los dioses existen los dos caballos alados, pero en aquel caso ambos son buenos al derivar de una realidad que también ella es buena y no de cosas contrarias[136]. En los otros seres los caballos participan de naturalezas diversas, de la multiplicidad y de potencias en conflicto entre sí, razón por la cual pueden adoptar diversos comportamientos. En el mundo superior la multiplicidad tiene siempre una relación con lo Uno y posee una única forma de vida, pero en los niveles ontológicos inferiores se da el predominio de la multiplicidad y de la diferencia por encima de la unidad, y existe también, por tanto, una falta de potencia —en efecto, toda realidad es aquello que es en virtud de la potencia de lo Uno y a partir de lo Uno— una ausencia de armonía y un conflicto entre los distintos entes a causa de sus diversos deseos.

Por lo tanto, se ha explicado cómo el mal llega al ser, a qué nos referimos cuando hablamos de cuasiexistencia y de dónde deriva esta.

51. Es necesario discutir ahora qué es el mal en sí mismo. Parece que conocer la naturaleza y la forma del mal es la cosa más difícil, puesto que todo modo de saber consiste en un contacto con la forma,

136. Véase Platón, *Fedro*, 246a.

mientras que el mal carece de forma y además es por así decirlo una privación de ella.

Quizá el objeto de nuestro análisis podrá hacerse más claro si la reflexión se inicia a partir del bien en sí y del conjunto de todos los bienes, de tal manera que nos permita comprender en qué consiste el mal. Porque como el primer bien se encuentra más allá de toda otra realidad, así el mal en sí, estando privado de todos los bienes, consiste por este motivo en su falta y privación. Hemos dicho en otros pasajes cuál es la esfera del bien, de qué manera existe y en qué órdenes actúa[137]. El mal, por contra, si es que la razón de su existir es la ausencia del bien, en cuanto mal está privado de la fuente del bien, en cuanto infinito está privado del fin supremo, en cuanto debilidad es ausencia de la fuerza superior y en cuanto ausencia de proporción, falsedad y fealdad claramente es la falta de belleza, de verdad y de medida (a partir de estas últimas se desarrolla lo mezclado y en ellas residen los principios de la unidad de los entes); en cuanto está caracterizado por una naturaleza inestable y no posee un lugar que le sea propio, el mal está privado de la eternidad siempre idéntica a sí misma y de la potencia de lo Uno (la ausencia de potencia, en efecto, consiste en no ser siempre del mismo modo); además, en cuanto privación y *azoïa* (esto es, ausencia de vida) es falta de la unidad de las formas y de la vida del mundo superior. Puesto que es imperfecto, capaz solo de llevar destrucción y disgregación a todo aquello con lo que entra en contacto, es ausencia de todo tipo de perfección que descienda del Bien. Y es que aquello que es capaz de corromper conduce a una cosa desde el ser al no ser, mientras que aquello que puede llevar división elimina la cohesión y la unidad del ser, y finalmente aquello que es imperfecto niega la perfección y la condición natural del ente concreto.

En consecuencia, la indeterminación de la naturaleza del mal representa una falta y una negación de la unidad suprema, así como su carácter *ágonos* (esto es, infértil) y su inactividad representan la falta de principios generadores y demiúrgicos. Porque la ausencia, la falta y la indeterminación son privación de aquellos bienes, o bien de la capacidad creativa de la mónada, de la potencia generativa y de la eficacia en la acción.

Ahora bien, si el mal es causa de la desemejanza, de la divisibilidad y del desorden, es evidente que él es también necesariamente falta de la identidad que proviene del bien, de la indivisible providencia que protege cada una de las realidades y del orden que es propio de las realidades divididas.

Si el bien no se encuentra solamente en estas cosas, sino que es más bien un género superior perfecto, eficaz y *megalourgós* (esto es, con capa-

137. Quizá se refiera a *Elementos de teología*, Props. 8 ss.; *In Remp.*, I, 269 ss.

cidad de hacer cosas grandes), el mal será incapacidad de crear, oscuro y material. Si no fuera así, ¿de dónde derivarían estos caracteres sino de la ausencia de aquellos bienes? En el mundo superior, en efecto, se encuentran los primeros bienes, de los cuales el bien que está en nosotros debe ser considerado una parte y una imagen; el mal es la privación de tal bien sumo y, en consecuencia, también de los bienes particulares que son semejantes al primer bien.

¿Y qué es necesario decir cuando el mal que se encuentra en los cuerpos no consiste solo en la privación de aquel bien que está en los propios cuerpos, sino que también es privación de aquel bien que se encuentra antes que este, es decir, el bien que está en las almas? Porque el bien de los cuerpos es imagen de aquel que se encuentra en las almas. Por lo tanto, la destrucción y la ausencia de la especie consistirán únicamente en el desaparecer de la potencia intelectual, puesto que la especie es producto de la inteligencia y la potencia productora de la especie es intelectual en cuanto a su substancia. En todo caso, que el mal es tal para todas las realidades y consiste en la privación y la falta del bien, ha sido dicho.

52. Digamos de dónde le viene, como se ha dicho, al mal que posee tales características, en base a su propia naturaleza, la oposición al bien. El mal, en efecto, es una privación, pero no una privación perfecta[138]: puesto que el mal existe junto a la realidad de la cual es privación, a través de su propia presencia hace que la realidad misma sea más débil, y al mismo tiempo asume su potencia y su especie. Por lo tanto, la privación de la especie, siendo una privación absoluta, consiste simplemente en una ausencia del estado, que no contradice al propio estado; la privación de los bienes, por el contrario, se opone al estado de los bienes mismos y de alguna manera les es contraria. En efecto, tales privaciones no carecen del todo de potencia y fuerza, puesto que tienen una relación con la potencia de esas realidades y en virtud de ellas poseen especie y acción.

Todo ello lo sabe bien Platón, quien dice que la injusticia en cuanto tal es débil e incapaz de actuar, pero obtiene potencia y capacidad de actuar a través de la justicia[139]; la injusticia, en efecto, no permanece en su naturaleza ni en la carencia de vida que le es propia, pues preexistiendo a ella el ser viviente es el que confiere a la injusticia misma la participación en la vida. Porque la vida en cuanto tal es potencia.

El mal que puede devenir contrario al bien únicamente si entra en relación con una potencia extraña, utiliza la potencia del bien contra el propio bien; cuanto mayor es la potencia presente en el ente, tanto mayores serán las actividades y las consecuencias del mal, mientras que si decrece la primera también las segundas disminuyen.

138. Compárese esto con Plotino, *Enéada* I.8, 5.
139. Véase Platón, *República*, II, 352c.

En los cuerpos la acción contra la naturaleza desaparece con el desaparecer de las fuerzas naturales y la acción contra la naturaleza es tanto más fuerte cuanto menos ligado está el ente al orden natural. Por ello en las almas la actividad es inversamente proporcional a la magnitud del mal: una vez solo y separado de su contrario, el mal crece en deformidad e imperfección, mientras que perdiendo virtud y potencia resulta débil y privado de fuerza. El mal, en efecto, no existe en virtud de su propia potencia de tal manera que un aumento de la potencia determinaría un crecimiento del mal mismo, sino en virtud de la presencia de su contrario —como si lo frío se sirviera de la potencia de lo cálido en su propia acción, controlando y dominando esa potencia—. Una vez que se debilita el contrario, a causa de ese mayor debilitamiento la privación se hace mayor; se produce un debilitamiento en la acción a causa de la disminución de la virtud y así, por un lado, el mal es mayor, pero por el otro, tiene menos potencia.

53. Así pues, si nuestro razonamiento es correcto, hay que concluir que el mal no es capaz ni de actuar ni de hacer algo, puesto que ya el actuar y la posibilidad de hacer algo derivan, en el caso del mal, de su contrario. En efecto, el bien deviene débil y privado de fuerza a causa de su unión con el mal, y el mal adquiere fuerza y capacidad de actuar gracias a la presencia del bien: el mal y el bien existen en una única realidad. Y tal como en los cuerpos la materia deviene contraria a sí misma y aquello que es conforme al orden natural refuerza aquello que a él se opone —porque si no fuera así, ¿de dónde le vendrían al mal la medida, los ciclos y su orden sino de los números naturales y de la estructura de la naturaleza misma?—, mientras que lo que es contrario a la naturaleza debilita aquello que es conforme a la naturaleza, ya que la naturaleza no puede actuar y el orden de las cosas en el cual reside el bien para cada naturaleza desaparece, así en las almas el mal, venciendo sobre el bien, utiliza la fuerza del propio bien para sus fines, esto es, se sirve de la potencia de la razón y utiliza su inteligencia para satisfacer sus propios deseos. El mal y el bien funden sus naturalezas cediendo el primero parte de su potencia y el segundo parte de su debilidad, puesto que el mal no puede por naturaleza ni actuar ni tener ningún poder.

Porque toda potencia coincide con el bien y toda acción es expresión de una potencia: ¿cómo podría la potencia ser ella misma causa del mal para las realidades en las cuales ella se encuentra si toda potencia tiene como fin salvar a aquel en el que se encuentra, mientras que el mal destruye todo aquello con lo que entra en contacto?

54. El mal en cuanto tal, pues, es ineficiente y no posee ninguna potencia. Si está también privado de voluntad y no puede ser deseado, entonces, como dice Platón[140], el mal será la privación de la primerísima tríada del

140. Véase Platón, *Leyes*, IX, 860d; *Timeo*, 86d-e; *Protágoras*, 345d; *Gorgias*, 509e.

bien: voluntad, potencia y acción. El bien es efectivamente deseado por naturaleza y posee los atributos de la potencia y de la capacidad creativa; el mal, por el contrario, no puede ser objeto de deseo, es débil y no puede crear nada. Y es que no se puede desear aquello que es corruptivo de toda cosa, así como la potencia no puede destruirse a sí misma ni la acción puede no tener una existencia en correspondencia con su potencia.

Pero como se desean los males en cuanto se manifiestan como bienes y de este modo el mal parece ser querido —esta condición es determinada por su fusión con el bien—, así la potencia y la capacidad de crear en el mal son completamente ilusorias, puesto que no pertenecen al mal en cuanto mal y por sí mismo. Porque el mal simplemente se une desde el exterior a un sujeto y es *paryphéstēke* (esto es, es su asistente), y es definido como mal solamente en relación a él.

Me parece que estas consideraciones han sido formuladas también por Sócrates en el *Teeteto* cuando demuestra a quienes son capaces de comprenderlo que el mal no es ni privación ni oposición al bien, porque la privación no puede realizar nada y, en definitiva, no puede actuar en sentido absoluto y el contrario, en cuanto tal, no posee la potencia ni la capacidad de actuar. En consecuencia, Sócrates define el mal como un subcontrario: el mal, en efecto, en cuanto tal es privación, pero no privación perfecta, puesto que al entrar en relación con la condición contraria de ella, toma la potencia y, en consecuencia, también la capacidad de actuar. Es evidente, pues, que el mal se da solo en la relación con su contrario y que no coincide con la privación absoluta ni con el contrario, sino con el subcontrario del bien.

El mal, por tanto, es una cuasiexistencia en el sentido que este término tiene para quienes acostumbran a entenderlo en un sentido no banal.

A través de estos razonamientos, por tanto, se ha demostrado qué es el mal, qué naturaleza tiene, de dónde deriva y de qué modo llega a ser.

55. Después de esto hay que hablar acerca de las diferentes formas en las que el mal puede darse. Anteriormente se ha distinguido el mal que está presente en las almas de aquel que está presente en los cuerpos; y ha sido introducida, además, una ulterior distinción para el mal presente en el alma (pues es doble) entre el mal relativo a la forma de vida irracional y aquel que es relativo a la vida racional. Se debe hablar, entonces, de las tres realidades en las cuales está presente el mal: el alma particular, la imagen del alma y el cuerpo en cuanto ente singular.

Así pues, si el bien consiste para el alma superior en la conformidad con el intelecto —en efecto, el intelecto es jerárquicamente superior al alma—, para la parte irracional en la conformidad con la razón —para cada ser el bien proviene de la realidad superior más próxima— y para el cuerpo en la conformidad con la naturaleza —porque la naturaleza es el principio del

movimiento y del reposo para el propio cuerpo—, es necesario que para la parte superior del alma el mal se dé en la transgresión de las leyes del intelecto, puesto que tal condición es subcontraria a la conformidad con el intelecto, mientras que para la parte irracional del alma el mal deberá consistir en la no conformidad con la razón desde la cual a esa parte del alma le viene el bien y, para el cuerpo en la no conformidad con la naturaleza [de la cual le viene a él el bien], y estas tres formas de mal existen en aquellas tres naturalezas en cuanto ellas pueden ser debilitadas por un empobrecimiento parcial de su existencia.

Porque todos los seres conservan, como se ha dicho abundantemente, siempre el bien que les es propio; el mal, por el contrario, está presente en la dimensión terrena, es decir, en los seres singulares individuales, en los cuales se da una falta de potencia a causa del empobrecimiento de su ser y una forma de división, puesto que la unidad se atenúa.

56. En definitiva, existe una forma de mal propia de los cuerpos y una forma de mal propia de las almas. El mal del alma es, a su vez, doble, pues puede darse como deformidad o como enfermedad, como dice en algún pasaje el Extranjero de Elea[141]. La deformidad consiste en una ignorancia y en la falta del intelecto; la enfermedad, por su parte, consiste en un conflicto interno en el alma y en la falta de vida conforme a la razón.

El mal, por tanto, se dará dc tres diversos modos y cada uno de ellos se articula además de dos formas. La deformidad puede ser relativa a la *dianoia* (esto es, a la capacidad racional) o a la opinión, puesto que también el conocimiento prevé una cierta articulación interna y, por este motivo, su contrario alguna vez puede consistir en la falta de ciencia y a veces en la falta de arte.

Se puede distinguir una forma de enfermedad relativa al conocimiento y una forma de enfermedad relativa al instinto. El deseo no sigue a la razón y entre los sentidos muchos son fantasías privadas de consistencia con la realidad. Por lo tanto, para quienes se dan a la vida práctica el obstáculo está representado por los deseos, mientras que para quien se dedica a la contemplación el obstáculo está representado por la fantasía que contamina la pureza y la inmaterialidad de la reflexión.

También aquello que es contrario a la naturaleza es doble: existe la no conformidad con la naturaleza como deformidad del cuerpo —en este caso se trata de un defecto o de una falta relativa a la forma— o bien como enfermedad determinada por el desaparecer del orden y de la proporción.

57. El mal, pues, puede subdividirse de estas numerosas formas. La determinación de las cosas que existen consiste en estos tres principios:

141. Toda esta sección está basada en Platón, *Sofista*, 227c-228e.

la naturaleza, el alma y el intelecto. La ausencia de determinación consiste en el hecho de desaparecer los principios propios de la naturaleza y del alma, o bien aquellos que se encuentran en el intelecto y que por el intelecto son generados.

Porque aquello que lleva el orden a las realidades singulares resulta con respecto a ellas superior (quiero decir, cada elemento que es el primero en ser capaz de llevar orden); tal factor es en los cuerpos la naturaleza, en las formas de vida irracional la razón, [la inteligencia] en las formas racionales y [en las formas de vida intelectual] aquello que se da antes que estas, es decir, el Bien. Para las imágenes del alma todo aquello que depende del alma superior tiene en ella su principio ordenador, o bien se puede suponer un principio externo a través del cual el Bien esté presente en todas las realidades que cuida; por lo que, con respecto a los cuerpos, algunos participan del Bien gracias a los elementos particulares, otros a través de la totalidad de la naturaleza.

[V]

58. Alguien puede dudar sobre las modalidades y sobre el origen del mal, pues existe la providencia. En efecto, o el mal existe, y entonces, ¿cómo no va a entrar en conflicto con el bien?, o la providencia se extiende sobre todo el universo, y en este caso, ¿cómo podrá existir en la realidad el mal? Algunos se decantaron por una de estas dos soluciones: o bien no todo deriva de la providencia, si existe el mal, o bien el mal no existe si toda la realidad proviene de la providencia y del bien. Y esta problemática inquieta efectivamente al alma. Pero quizá se pueda encontrar una solución que elimine la contradicción.

Primeramente, el mal que se encuentra en las almas era en sí mismo y estaba completamente privado de mezcla con su contrario, era absolutamente inexistente en este, del todo oscuro y absolutamente tenebroso; y quizás era un obstáculo para la providencia, de la cual provienen todas las cosas buenas y ninguna realidad privada de valor[142]. Por el contrario, si, como se ha dicho reiteradamente, el mal es también bien, y no está del todo separado de su contrario ni es absoluto, sino que el mal de alguna manera no es mal, no es necesario negarle al mal el ser a través de la participación en el bien ni considerar que a causa de su propia maldad toda realidad no pueda ser o devenir buena (incluyendo en esto incluso el propio mal).

En suma no es lo mismo decir que Dios es causa de todo que decir que solo él es causa de todo; la primera afirmación es verdadera, pero la

142. Véase Platón, *Timeo*, 30a.

segunda es falsa. Y es que el intelecto es causa de las realidades que vienen después de él y el alma del mismo modo de aquellas realidades jerárquicamente inferiores, mientras que la naturaleza es aquello que produce los cuerpos y aquello que está en ellos. Cada principio produce las realidades que dependen de él de un modo diverso: algunos de un modo unitario, otros eternamente o teniendo en sí mismos el movimiento o por necesidad. Aquello que existe en cuanto intelecto no puede ser asimilado a aquello que viene antes de él, ni a aquello que de él procede como segundo en cuanto segundo.

Por lo tanto, si todo deriva de la providencia y ninguna realidad entre aquellas que proceden de la providencia es o es producida como malvada, ¿a qué sorprenderse si el mal existe en los entes en virtud de aquello que proviene del alma y si la misma realidad representa para algunos entes singulares un mal, mientras que para la totalidad de lo real es un bien, y además si una realidad es mala en la medida en que proviene del alma y no mala en la medida en que su origen se remite a la totalidad?

Porque, efectivamente, no solo la actividad deriva su bien de la providencia, sino también aquel que actúa. De este modo el bien se encuentra en los males del alma y se puede continuar confiando en la providencia, pues no es posible que ninguna realidad sea extraña a su proyecto de salvación.

Es necesario establecer, pues, un doble tipo de mal: aquel que sucede en la interioridad del alma —fantasías inconvenientes, decisiones discutibles, elecciones vergonzosas— y aquel mal que se muestra en el exterior a través de las acciones, como los hechos realizados a causa de la ira o por el deseo.

59. Todos los males, pues, participan del bien de muchos modos. Ellos, en efecto, se producen como castigo de las culpas de otros seres y la acción es proporcionada al mérito; y es que no pueden ser consideradas similares la acción malvada llevada contra cualquiera y aquella que se dirige a una persona que debe expiar sus propias culpas.

Por lo tanto, los males son en términos absolutos bienes ya sea para quien los padece, ya sea para quien los realiza, en virtud del hecho de que su ser entra en el esquema del todo.

Pero cuando el mal se da en cuanto mal, derivado de sí mismo y no está ya inscrito en el orden cósmico, entonces representa un inconveniente para aquel que ha cometido ese mal y revela la mezquindad de su ánimo.

Ahora bien, el mal para quien lo padece es ciertamente instrumento de salvación. Para muchos el mal, siendo solo un proyecto, permanece escondido en el interior del alma y es hecho bueno aun siendo deforme e injusto; la acción, por el contrario, hace manifiesto aquello que el mal es en realidad. El castigo y la constricción del alma sacan a la luz la culpa co-

metida como si el alma se censurara a sí misma por las acciones realizadas. Puesto que la ciencia médica interviene sobre las úlceras abriéndolas y haciendo salir al exterior la causa de la afección, la cual al permanecer oculta en el interior provocaba la enfermedad, ella ofrece una metáfora de la actividad de la providencia en relación a las acciones injustas y a las pasiones no controladas, de modo que las almas liberadas de la infección y de su condición de maldad inician una forma de vida mejor.

Todas las pasiones propias del alma que es causa de su propio mal participan del bien, puesto que el alma es siempre atraída hacia la condición que le es más propia. Ella, en efecto, no puede decidir que permanezcan las cosas peores entre las más elevadas, sino que es ella misma la que es empujada hacia las horrendas tinieblas.

También las elecciones por sí solas, además de la acción, permiten que el alma se acerque a la justicia, porque toda elección acerca a aquel que la elige a la realidad que le es más similar. Por lo tanto, aunque el elemento psíquico peor, deforme y privado de toda relación con la potencia divina conduce al alma hacia una condición análogamente negativa, en todo caso el alma misma posee un bien y mantiene su propia posición en la jerarquía cósmica querida por la providencia, y esta ley presente en las almas conduce a cada una a la condición que le es propia: una distribuye la vida, la otra se vincula con aquello que es similar a ella.

Todo eso se produce en ciertos casos en virtud del mérito, en otros en virtud de la justicia o de la providencia, en otros en virtud del bien. Porque si se hubiese consentido a las almas que han pecado continuar estando en las regiones superiores —decir lo cual es nefando—, de ningún modo la elección podría suponer para esas almas un bien; y si se da el mal, el alma está absolutamente privada de Dios y es injusta. Por el contrario, si aquel que elige se aleja de las realidades superiores, poseerá el bien y, junto a él, también el mal. Toda alma, en efecto, desea por su propia naturaleza el mundo superior. Cuando las almas han caído, aparece claramente la deformidad de su vida; de hecho, la caída es necesaria una vez que se actúa en disconformidad con el intelecto: varía solo la gravedad de la caída misma según la elección del alma.

60. ¿Pero cómo es que en los cuerpos el mal puede ser simultáneamente bien? ¿Quizá es bien en cuanto existe en conformidad con el todo, mientras que solamente en sentido parcial está fuera de la naturaleza, es decir, es bien en la medida en que es conforme a la naturaleza, pues como toda otra cosa es generado con vistas a la totalidad, mientras que es mal en la medida en que está fuera de la naturaleza al ser considerado como parte que se divide de la totalidad?[143].

143. Véase Proclo, *Diez cuestiones*, § 29, en donde Proclo señala que la generación y la corrupción son necesarias.

También el mal de los cuerpos es doble: existe un mal que consiste en la deformidad y un mal que es enfermedad —llamamos «deformidad» a todo aquello que no es conforme a la naturaleza y que no puede ser considerado como enfermedad: los monstruos de la naturaleza pueden ser considerados como ejemplos de «deformidad»; entre ellos la deformidad es conforme a la totalidad de la naturaleza, puesto que en ella existe razón y forma [mientras que es contraria a la naturaleza particular]—. En el ente singular existe por naturaleza una sola razón y, por tanto, si ese ente no es conforme a ella, no es conforme tampoco a la naturaleza; en la naturaleza universal, por contra, se dan naturalmente todas las razones y todas las formas y, por tanto, a veces de una única forma nace una realidad única (es decir, del hombre se genera el hombre)[144], a veces de un único principio nacen realidades múltiples (existe un solo principio para las figuras y, aun siendo ellas muchas, el principio permanece siempre el mismo), a veces de muchas realidades deriva un único elemento (es el caso de las mezclas de forma y materia, mezclas que parecen algo monstruoso comparado con una naturaleza individual que quiere alcanzar la pureza de la forma única y existir como unidad), y además a veces de muchas realidades derivan otros tantos entes (porque la igualdad y la desigualdad están presentes en muchas cosas). En conclusión, todas las formas que son conformes a la naturaleza, unidas o no unidas a la materia, derivan de principios naturales y existen en la naturaleza misma.

La enfermedad, por su parte, es conforme a la naturaleza de otro modo, puesto que cada cosa que es engendrada debe ser considerada de dos formas: en cuanto naturaleza particular y en referencia a la totalidad. Aquello que lleva a la destrucción a un ente es conforme a la naturaleza si es referido a la totalidad, mientras que es contrario a la naturaleza en su particularidad. En efecto, la realidad que deriva del proceso de destrucción posee una forma que le viene del todo, la cual sin embargo es contraria a la de la naturaleza originaria del sujeto corrompido. Tal forma, por otro lado, no proviene de la naturaleza distribuida, sino del todo. En cuanto transformación que es conforme a la naturaleza, la corrupción es tal para una realidad, pero hace que nazcan otros entes. En cuanto existe un solo principio de la realidad que muta, la corrupción es contraria a la naturaleza; o mejor, con respecto a la totalidad es contra la naturaleza —porque toda cosa existe en virtud del principio que está en ella como en un todo—, pero es conforme a la naturaleza si se considera como una parte del todo. De este modo toda cosa nace de un ente anteriormente desaparecido y en el futuro ese ser nuevamente desaparecerá dejando su lugar a otro ser.

144. Una sentencia de indudable tono aristotélico: véase Aristóteles, *Física*, II.1, 193b8; II.2, 194b13; II.7, 198a27; *Metafísica*, VII.7, 1032a25; XII.3, 1070a8.

61. Por lo tanto, el mal que está presente en los cuerpos no es absoluto, sino que puede ser considerado mal en base al hecho de que no es algo que venga de arriba, mientras que es un bien en la medida en que depende de la providencia que está presente en la naturaleza.

En definitiva, ¿cómo es posible que los entes, cuya existencia ha sido decidida por el Bien, rechacen el bien y puedan permanecer privados de Él? El mal, en efecto, no puede ser concebido más que como algo contrario al bien, puesto que el propio mal, como toda cosa, deriva del bien. Sin embargo, si el bien es causa de toda la realidad, no puede pensarse que lo divino sea capaz de producir el mal[145]; se ha dicho, en efecto, que las hipóstasis superiores no crean el mal en cuanto tal, sino que él es producido por otras causas no como una potencia, sino como una forma de debilidad.

Por esta razón es por lo que a mí me parece que Platón afirmó que todo cuanto existe depende del Rey del universo y existe en virtud de Él, incluso aquellas cosas que no son buenas; y es que ni siquiera las cosas malas pueden ser concebidas sino en relación al Bien y como también ellas existentes.

De igual modo Platón define al Rey del universo no simplemente como causa de todas las cosas, sino como causa de todas las cosas buenas. Porque Él no puede producir el mal, sino que ha de ser pensado como causa de toda forma de ser y, en consecuencia, es completamente incapaz de crear el mal. En efecto, él es la causa de todas las cosas que son en cuanto cada una de ellas es buena.

Por tanto, si nuestro razonamiento es correcto, todas las cosas derivan de la providencia y el mal puede encontrar su lugar entre los entes. De modo que los dioses crean el mal, pero lo hacen en cuanto bien y lo pueden conocer a través de aquella forma de saber fundado en lo Uno, de la cual se sirven para comprender todas las cosas; de este modo ellos tienen un conocimiento unitario pero relativo a cosas separadas, conforme al Bien aunque de cosas malas, único pero de lo múltiple. Y es que el conocimiento de los dioses mismos es distinto del conocimiento del alma y del conocimiento del intelecto; el saber del alma es *autokinētōs* (esto es, automotriz), el del intelecto es eterno, y el saber de los dioses, en fin, es inefable y unitario, capaz de conocer y de producir toda cosa a través de lo Uno.

145. Véase Platón, *República*, II, 379b.

ÍNDICE DE NOMBRES

Proclo

Nacido en 412 en Constantinopla, en una rica familia de origen licio, estudió retórica en Alejandría con el propósito de seguir la carrera de jurista de su padre. El descubrimiento de la vocación filosófica le hará regresar ahí poco después para estudiar filosofía y matemática. En 430-431 va a Atenas atraído por la floreciente escuela platónica. Estudia con maestros como Plutarco o Siriano, a quien sucede como cabeza de la Academia, hasta su propia muerte en 485. Su discípulo y sucesor Marino de Neápolis es autor de *Vida de Proclo o Sobre la felicidad*, un elogio de su vida y enseñanzas. Entre las obras conservadas de Proclo se encuentran sus cinco comentarios a Platón (*Alcibíades*, *Crátilo*, *República*, *Timeo* y *Parménides*), los *Elementos de física* y la imponente *Teología platónica.*

José Manuel García Valverde

Posee una larga trayectoria como docente, traductor y editor de textos filosóficos antiguos y renacentistas. Ha publicado en numerosas editoriales nacionales e internacionales. Pueden destacarse sus traducciones del filósofo aristotélico antiguo Alejandro de Afrodisias, las primeras que se realizan en español, así como su reciente edición crítica de la monumental obra de Giacomo Zabarella *De rebus naturalibus*, publicada en dos volúmenes en la editorial holandesa Brill. Prepara la primera edición moderna de la *Antoniana Margarita* del filósofo español Gómez Pereira en el seno del proyecto internacional Heterodoxia Iberica.